Collection ÉTUDES SYRIAQUES

Direction
FRANÇOISE BRIQUEL CHATONNET
MURIEL DEBIÉ
ALAIN DESREUMAUX

Comité scientifique

FRANÇOIS CASSINGENA-TRÉVEDY
DOMINIQUE GONNET
JEAN-CLAUDE HAELEWYCK
FLORENCE JULLIEN
IZABELLA JURASZ
BERNARD OUTTIER
DAVID TAYLOR
CLAUDE VIBERT

Volumes parus

1 - *Les Inscriptions syriaques*
édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié, A. Desreumaux, Paris, 2004.

2 – *Les Apocryphes syriaques*
édité par M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien, F. Jullien, Paris, 2005.

3 - *Les Liturgies syriaques*
édité par F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris, 2006.

4 – *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*
édité par D. Gonnet et A. Schmidt, Paris, 2007.

5 – *L'Ancien Testament en syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne, Paris, 2008

6 – *L'historiographie syriaque*
édité par M. Debié, Paris, 2009.

En préparation

7 – *Le Monachisme de langue syriaque* (parution prévue en 2010)

ÉTUDES SYRIAQUES
6

L'historiographie syriaque

Volume édité par
MURIEL DEBIÉ

GEUTHNER

D
13.5
I75 H5-78
2009

À la mémoire de Jean-Baptiste CHABOT
qui, en 1899, fit paraître le premier volume de la
Chronique du patriarche Michel le Syrien, décédé en 1199

© 2009, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16 RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3821-3

Tous droits réservés

Photo de couverture :
Élie de Nisibe, *Chronique* (Ms. Londres BL Add.7197, f. 29v.)
By permission of *The Britih Library*.

Couverture :
Vincent Castevert

Remerciements

La table ronde à l'origine de ce volume a été organisée par M. Debié à Paris le 18 novembre 2008 avec le soutien de la Région Île-de-France, du projet ANR DATI « De l'antiquité tardive à l'islam », de l'Institut de recherche et d'histoire des textes et de l'UMR Orient et Méditerranée du CNRS, de l'université Paris IV-Sorbonne (école doctorale I « Mondes anciens et médiévaux ») et grâce à la générosité de l'Institut protestant de théologie de Paris.

Le syriaque a été saisi en utilisant les formes de caractère MELTHO élaborées par Beth Mardutho : The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

INTRODUCTION

Muriel DEBIÉ
CNRS, Paris

Ce n'est pas un hasard si la table ronde de la société d'études syriaques a porté en 2008 sur les textes historiques car il s'agissait d'ouvrir un plus large programme de colloques consacrés à *La formation de l'islam, entre héritages antiques et ruptures*, qui se succédèrent entre le 14 novembre et le 3 décembre 2008 [1]. Des textes historiques n'ont en effet cessé d'être écrits en syriaque, avant, pendant et après les conquêtes arabo-musulmanes par des auteurs qui, en tant que chrétiens, étaient aussi personnellement concernés par les événements jusque dans leur conception du monde, de la royauté ou de la religion et donc leur manière d'écrire l'histoire de leurs communautés. Cette période est donc à la fois un sujet de l'historiographie syriaque et un moment de production littéraire intense.

L'intérêt pour l'historiographie, c'est-à-dire pour les textes historiques en eux-mêmes, est un phénomène récent même si l'intérêt pour le contenu de ces textes ne l'est pas. Ce n'est guère en effet qu'à partir de la deuxième moitié du XX^e^ siècle que l'on s'est avisé d'étudier les textes d'histoire, quelle que soit leur langue de rédaction, non seulement pour le matériel historique qu'ils contenaient, mais plus largement comme des textes littéraires, fruits d'un milieu et d'une époque sur lesquels ils renseignaient mais dont ils étaient aussi le produit et qui avaient influencé leur composition et leur idéologie.

Dès avant l'édition de la Chronique de Michel le Grand par l'orientaliste français Jean-Baptiste Chabot (qui fit connaître le patriarche de l'Église syro-orthodoxe sous le nom toujours en usage, en français du moins, de Michel le Syrien), la Chronique syriaque de Barhebraeus/Bar ʿEbrōyō/Abu al-Faraj avait fait l'objet, dès le XVIII^e^ siècle, d'une première édition par Bruns et Kirsch et les Assemani avaient fait connaître par l'étude des manuscrits de

1. Jan Van Ginkel, lors de cette journée, avait donné une conférence sur « La naissance de l'Église miaphysite dans les histoires ecclésiastiques syro-occidentales ».

la bibliothèque Vaticane, un grand nombre de textes. Au fur et à mesure de la découverte de manuscrits, de nouveaux textes venaient en effet au jour, étaient édités et traduits par leur découvreurs qui se disputaient le prestige de telles inventions (on pense à la compétition entre Mgr I.E. Raḥmani, patriarche de l'Église syro-catholique et J.-B. Chabot).

Ces textes permettaient en effet un accès privilégié à l'histoire du Proche-Orient, depuis l'histoire biblique jusqu'à l'époque des Croisades, qui intéressait au premier chef les historiens. Dès le XIX^e^ siècle, était souligné aussi leur intérêt pour une période où l'historiographie grecque connaissait une éclipse, celle des siècles longtemps dits obscurs (VII^e^-VIII^e^ siècles), où les Byzantins se voyaient privés des provinces orientales de l'empire par l'arrivée des arabo-musulmans.

La tradition syriaque est particulièrement riche en textes historiques qui n'ont cessé d'être produits entre le VI^e^ siècle (nous n'avons pas de traces en tout cas de l'existence de textes avant cette période) – époque où, suite aux controverses christologiques, se constituent en Églises indépendantes aussi bien l'Église de l'Orient que l'Église miaphysite, aussi appelée syro-orthodoxe – et le XIII^e^ siècle, date de la dernière chronique en syriaque, celle de Barhebraeus. Les premières histoires sont au VI^e^ siècle, côté occidental, la chronique d'Édesse de 540 et l'histoire d'Édesse du Pseudo-Josué le stylite, où la capitale de l'Osrhoène est à la fois au cœur des histoires et de leur fabrique puisque ses archives constituent une source primaire des historiens. Côté oriental, l'histoire de l'Église de Barḥadbešaba et l'histoire de Karka de Bēt Slok inaugurent une tradition d'écriture de l'histoire propre aux chrétiens de l'empire sassanide. Le dernier texte produit, la Chronique dite d'Amr et Sliba, est en arabe et date du XIV^e^ siècle. Elle marque la fin de cette riche production, brièvement ravivée au XVII^e^ siècle par les *Annales*, également en arabe, du patriarche maronite Douaihi.

Cette tradition syriaque se distingue des autres historiographies chrétiennes, au premier rang desquelles la grecque – à laquelle elle doit cependant ses bases – mais aussi de celle de l'Arménie voisine. Bien que chrétienne, elle a cependant des liens avec l'historiographie musulmane à laquelle elle a largement emprunté. Parce qu'elle a utilisé du matériel historique traduit du grec et emprunté les formes de l'historiographie grecque, qu'elle a puisé à des sources islamiques aujourd'hui perdues et qu'elle est passé progressivement de l'usage du syriaque à celui de l'arabe, l'historiographie syriaque constitue tout particulièrement un lieu de

transmission interculturelle [2]. La recherche des sources employées par les chroniqueurs (la *Quellenforschung* dont l'école allemande a été au XIX^e^ siècle le fer de lance) a été et reste au centre des études menées sur ces textes qui permettent en effet de remonter à des sources de toutes sortes dont beaucoup ont aujourd'hui disparu et de s'en faire une idée plus précise à défaut de pouvoir les reconstituer : sources grecques, d'époque hellénistique, romaine et byzantine, syriaques et arabes, chrétiennes et musulmanes, littéraires et documentaires, dont ne subsistent souvent plus par ailleurs que les noms.

Tous les genres de l'historiographie chrétienne sont représentés : chroniques longues et brèves, histoires ecclésiastiques, histoires de villes et de monastères, mais adaptés à l'histoire des communautés de langue syriaque. Les controverses christologiques sont en effet un facteur central dans la constitution des identités ethno-religieuses des populations de langue syriaque et interfèrent avec les événements politiques du temps, marquant aussi l'écriture de l'histoire.

Il s'est agi ici de présenter les différentes formes d'historiographie, – mais la partie syro-orientale, encore peu prise en compte en tant que telle, reste, il faut le reconnaître, sous-représentée –, en les mettant en perspective avec l'historiographie grecque, l'historiographie arménienne et une tardive résurgence de l'écriture en arabe. La question de l'attitude des chroniqueurs face à la situation nouvelle de la conquête puis du pouvoir arabo-musulman est l'objet d'un chapitre particulier, mais traverse plusieurs contributions. L'histoire ecclésiastique du Pseudo-Zacharie de Mytilène est présentée dans le cadre de la naissance d'une historiographie miaphysite [3]. Les nombreuses chroniques brèves, qui constituent un genre à part, en syriaque comme dans les autres langues, font l'objet d'une longue présentation, tandis que les grandes chronographies syro-orthodoxes des XII^e^-XIII^e^ siècle sont vues ensemble. Dans les deux cas, les ressemblances dues au genre adopté et à l'époque de composition sont mises en lumière, tout en autant que les particularités de chaque texte. Une place plus importante qu'il n'est coutume dans l'étude de l'historiographie syriaque a été faite aux textes, partiellement ou complètement, en langue arabe appartenant à la même tradition. Ils reposent pour l'essentiel sur des sources syriaques mais aussi des sources islamiques aujourd'hui perdues

2. À venir, M. DEBIÉ, *L'Écriture de l'histoire en syriaque : transmission interculturelle et construction identitaire entre hellénisme et islam*, Louvain, Peeters (Late Antiquity and Religion) [2010].

3. Nous tenons à remercier très vivement G. Greatrex d'avoir accepté en dernière minute de nous faire part des résultats de ses travaux sur cette œuvre.

sur lesquelles ils permettent de jeter un peu de lumière. L'un d'eux fait ici pour la première fois l'objet d'une étude en langue européenne.

Afin d'éviter des redites dans la bibliographie des articles, le choix a été fait de proposer une bibliographie générale des éditions et traductions des sources historiques syriaques citées. C'est là qu'il convient de se reporter pour les références aux textes proprement dits [4].

4. L'obscur et laborieux travail de mise en forme et d'édition n'aurait pas été possible sans l'habituelle mise à contribution des deux directeurs de la série, Françoise Briquel Chatonnet et Alain Desreumaux. Nous leur exprimons ici toute notre gratitude.

L'HÉRITAGE DE L'HISTORIOGRAPHIE GRECQUE

Muriel DEBIÉ
CNRS, Paris

Deux manuscrits de la fin du Ve et du VIe siècle [1] montrent que l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe avait été traduite du grec en syriaque avant même cette période. Le témoignage de l'historien arménien Moïse de Khorène disant qu'une traduction en arménien de ce texte avait été faite sur le syriaque au début du Ve siècle [2] permet de préciser que la traduction initiale pouvait dater déjà de la fin du IVe siècle. Très tôt donc, et avant même que soient composées des histoires en syriaque, l'historiographie grecque chrétienne avait été traduite et était connue. Non seulement d'autres histoires et chroniques grecques furent traduites, telles que la chronique d'Eusèbe, celle de Jean Malalas ou les histoires ecclésiastiques de Socrate, Sozomène et Théodoret ou encore de Zacharie de Mytilène [3], mais aussi du matériel historique fut employé comme des actes de concile ou des lettres. Les racines de l'historiographie syriaque sont indéniablement grecques, aussi bien du côté occidental qu'oriental puisque l'Histoire orientale de l'Église de Barḥadbešabba [4] a largement puisé à des sources grecques historiques et hagiographiques. L'élaboration du vocabulaire qui sert à distinguer les genres s'est fait au contact de la tradition grecque. C'est un mot d'origine grecque, *'eqlesiasṭiqi*, qui sert à désigner les histoires ecclésiastiques dont le modèle est grec. C'est un calque du mot grec composé *chrono-graphia*, « écriture des temps », que le syriaque

1. Il s'agit d'un manuscrit de St. Pétersbourg, daté de 773 A(nno)G(raecorum), c'est-à-dire 462 è.c. et du BL Add. 12,154, daté sur critères paléographiques par W. Wright du VIe s. WRIGHT 1872, III, p. 1039 et ss. Cf. Eusèbe, HE.
2. *Ḥistoire de l'Arménie*, II, 10.
3. Voir ici-même la contribution de G. Greatrex.
4. Voir la bibliographie finale.

L'Historiographie syriaque, M. Debié (éd.), Paris, 2009 (Études syriaques 6), p. 11-31.

emploie pour désigner les chroniques, *maktbānut zabnē*, dont l'enjeu est, comme l'a fait Eusèbe, de disposer « dans l'ordre le nombre des années, des temps et les événements qui se sont produits » [5]. C'est encore un terme pris au grec (qui l'avait emprunté d'ailleurs à une langue sémitique) qui sert à désigner les canons chronologiques empruntés à la chronique d'Eusèbe : Jacques d'Édesse reprend, comme la *Chronique composite*, Élie de Nisibe et Michel le Syrien, le nom de « canon » [6] pour les tables chronologiques proprement dites.

Cela pose un certain nombre de questions sur les modes de transmission de cette historiographie au domaine linguistique syriaque. On ne peut éviter de se demander par quelles voies la littérature grecque a été transmise, quelles ont été les méthodes de traduction et d'adaptation, si ces textes et ces documents furent traduits, intégralement ou partiellement, ou furent lus dans l'original par l'auteur de langue syriaque qui les citait, quels furent les lieux de conservation et de traduction, les méthodes de citation et de résumé, la place des *compendia*, dont on sait qu'ils constituèrent au Moyen Âge une forme privilégiée d'accès à la littérature antique et tardo-antique. Cela pose aussi la question de la place de la tradition syriaque vis-à-vis de ses racines grecques, sachant que les emprunts ne furent pas à sens unique. Le chroniqueur byzantin Théophane, au IX[e] siècle (m. 818), mit en effet à contribution à son tour une source orientale, probablement écrite en syriaque, puis traduite en grec, pour ses informations sur les provinces perdues de l'empire durant la période comprise entre 630 et 780 environ où l'on n'écrivait plus l'histoire en grec (du moins n'en avons-nous pas de traces) mais où la tradition se poursuivait en syriaque [7]. Les frontières sont poreuses entre les aires linguistiques et culturelles du grec, du syriaque et de l'arabe et le matériel historiographique a circulé entre les textes comme le montre l'étude des sources. Ce sont les modalités de cette circulation qui sont étudiées ici entre grec et syriaque.

5. Jacques d'Édesse, p. 261, l. 9-10 T(exte), p. 199 V(ersion).

6. *Qanūnē*, JÉd. p. 265, 1 T ; 201, 7 V ; XC p. 84, 6 T ; Élie I, p. 74,6 T notamment ; 37 V ; MS I, 33.

7. Cette source commune partagée par Denys de Tellmahré (tel qu'il a été conservé dans les chronographies de Michel le Syrien et de 1234) et par Agapius de Membidj était Théophile d'Édesse. Voir dans ce volume A. Borrut pour une présentation du dossier de cette transmission complexe.

Un dernier témoin de l'historiographie classique

La « chronique » de Josué le stylite qui s'intitule : « Écrit [8] sur l'histoire des temps d'afflictions survenus à Édesse, à Amid et dans toute la Mésopotamie » [9] occupe une place à part. Ce texte n'est pas connu de manière indépendante, mais seulement comme une source copiée par l'auteur de la chronique de Zuqnin, dite aussi « du Pseudo-Denys », entre les deuxième et troisième parties [10].

Elle n'est que partiellement organisée comme une chronique avec le matériel dont elle dispose, rangé sous des entrées de dates. Elle s'ouvre en effet sur une préface épistolaire adressée à un certain Serge, prêtre et abbé qui avait demandé à l'auteur d'écrire « un mémorial de l'époque de la venue des sauterelles, des éclipses, tremblements de terre, disettes et épidémies ainsi que de la guerre entre les Perses et les Romains » [11]. Suit une introduction historique sur les causes de la guerre entre Perses et Romains, remontant à l'année 297/8 (609 AG). Ensuite seulement vient un récit, organisé année après année, des événements de la période 494-506 (806-818 AG). Les années 494-501 sont intitulées « sur les signes et les châtiments qui se sont produits successivement ainsi que sur les sauterelles, les épidémies et les disettes » [12]. L'auteur y établit un lien entre la fin de la famine et l'interdiction des représentations de mime par Anastase. Les années 502-506 sont un récit de la guerre entre Anastase et Kavad jusqu'à la signature de la paix en 506 (818 AG). La guerre est présentée comme due aux fautes commises par certains abbés et les événements sont interprétés comme un châtiment des péchés commis par les hommes. Enfin dans un épilogue, l'auteur s'engage à envoyer à l'abbé Serge une suite à cette chronique pour la période après 506.

La préface de type épistolaire [13], comme la conclusion, renvoient plutôt à un genre narratif. L'intérêt pour l'histoire politique et militaire, la présence de discours inventés, le recours à « l'autopsie » de l'auteur, témoin des faits, de même que le souci de chercher la causalité des événements, le

8. Pour une étude de l'utilisation du mot *maktbānut* dans l'historiographie syriaque, voir WITAKOWSKI 1987, p. 149.

9. CHABOT, p. 1. Voir A. Palmer dans ce volume à propos de ce texte.

10. ASSEMANI 1758-59, p. 328-29. f. 44-153v du Vat. Sir. 162. Voir les contributions de G. Greatrex et A. Palmer dans ce volume.

11. WRIGHT, *Chronicle*, p. 1, § I, l. 3-5.

12. WRIGHT, *Chronicle*, p. 20, § XXIV, l. 6-7.

13. RIAD 1988, p. 74-99.

rapprochent des histoires classicisantes [14]. La familiarité de l'auteur avec l'armée byzantine mais aussi l'administration civique rappelle des auteurs comme Ammien Marcellin ou Malalas, proches des pouvoirs locaux, des fonctionnaires ou des historiens officiels, au contact du terrain. Le terme le plus approprié pour désigner ce texte hybride semble être celui d'histoire plutôt que de chronique en dépit de la partie chronographique centrale.

Ce texte montre les limites de la définition des genres dans l'antiquité tardive car s'il ne peut être défini comme une chronique, il n'est pas non plus, à strictement parler, une histoire classicisante. Il est cependant le seul proche représentant de ce genre qui, en grec, a Ménandre et Théophylacte, un peu plus tard, comme derniers représentants. Ces histoires sont restées l'apanage des païens car elles ne permettaient pas aux auteurs chrétiens de rendre compte de la place grandissante des affaires de l'Église dans l'histoire politique. Les événements ecclésiastiques pénètrent en effet dans l'histoire profane : il n'est plus possible pour un historien de ne pas tenir compte de la place de l'Église dans le monde contemporain. Les exigences en matière de style – qui se doit d'être littéraire et classique – comme la place de la *Tychè* dans l'interprétation ne correspondaient plus non plus à l'histoire providentielle chrétienne. Ce genre s'éteint donc en grec et ne pénètre pas la tradition syriaque, en dehors de cette histoire d'Édesse et de la Mésopotamie de 506 par le Pseudo-Josué.

Historiographies de l'Église de l'Est et des écoles philosophiques

La situation politique des communautés syriaques occidentales, membres d'Églises certes dissidentes, mais protégées par un État chrétien, est très différente de celle des orientaux, minoritaires et constamment persécutés, au moins localement. On peut donc se demander si cette situation différente des communautés de langue syriaque a créé les conditions d'une originalité dans la manière d'écrire l'histoire. Côté syro-oriental, la tradition historiographique n'adopte en effet pas les formes que du côté syro-occidental, ce qui en fait l'un des rares champs littéraires à ne pas être transversal. Les Syro-orientaux n'ont en effet pas repris les modèles de la chronique et de l'histoire ecclésiastique, ce qui ne veut pas dire pour autant qu'ils n'ont pas emprunté à la tradition grecque. Ils sont plus proches semble-t-il d'autres manières d'écrire l'histoire, celle de l'historiographie des écoles philosophiques de l'antiquité tardive, qui organisaient chronologiquement les Vies des philosophes afin de mettre en lumière l'idée de succession et de transmission des idées et des pratiques au sein des dynasties philosophiques.

14. Voir WATT 1999.

La tradition syro-orientale n'est pas moins riche que la syro-occidentale, mais il semble qu'une partie seulement nous en soit parvenue : Awdišō recense dans son catalogue des écrivains [15], au début du XIV^e^ siècle, les ouvrages historiques dont il a connaissance, or près d'une vingtaine d'entre eux ne nous sont pas parvenus et parmi les sources citées par Thomas de Marga (IX^e^ siècle) ou Élie de Nisibe (XI^e^ siècle), certaines déjà n'étaient pas parvenues à ʿAwdišō . C'est le cas par exemple des récits ecclésiastiques de Mar Athqen cités dans le *Livre des Gouverneurs*, qui auraient été composés au VIII^e^ siècle, peut-être au monastère du mont Izla où se trouvait leur auteur.

Nous n'avons pas aujourd'hui trace d'une œuvre antérieure au VI^e^ siècle. Plusieurs textes peuvent en revanche être datés de cette période : l'histoire de Karka de Bēt Slokh, peut-être l'histoire d'Arbèles (avec la plus grande prudence) [16]. Une histoire ecclésiastique serait due à Grégoire de Kaškar qui était métropolite de Nisibe du temps du catholicos Sabrišō (596-604). De cette œuvre ne nous est parvenue que la mention qu'en fait Išoʿdenaḥ de Baṣra [17] au IX^e^ siècle. Vers la fin du VI^e^ siècle est produite l'histoire ecclésiastique de Barḥadbešabba de Bēt Arbaye.

Le VII^e^ siècle voit encore une floraison d'histoires ecclésiastiques : on sait que Bar Sahdē de Karka, qui pourrait avoir vécu au début de l'époque musulmane, avait écrit aussi une histoire de l'Église dont ne subsistent plus que des citations indirectes et un extrait. Du temps du patriarche Išoʿyabh III (m. 660) datent les histoires de Daniel Bar Maryam et de Mika du Bēt Garmä (métropolite de la province ?). Élie de Nisibe mentionne aussi un certain Allahazḥa pour les années 595/6 et 605/6. Élie, métropolite de Merw est également mentionné par Išoʿdenaḥ et ʿAwdišō. C'est à lui semble-t-il qu'il faut restituer au moins en partie la paternité de la chronique anonyme connue sous le nom de *Chronique de Guidi*, du nom de son découvreur et éditeur, ou *Chronique du Khuzistan* d'après le lieu probable de rédaction de sa partie finale [18].

La production d'histoires ecclésiastiques semble se tarir entre le VII^e^ et le XI^e^ siècles. La chronique d'Élie de Nisibe au XI^e^ siècle comme son titre l'indique suit le modèle occidental – grec et syriaque – des chroniques

15. Également connu sous le nom latin d'Ebedjesus Sobensis (m. 1318). ASSEMANUS 1725, p. 3-362.

16. Sur ces textes qui ont suscité la polémique quant à leur authenticité et leur réhabilitation, v. par ex. PEETERS 1925 ; FIEY 1964 et 1967 ; ASSFALG 1965.

17. Jesudenah, *Livre des Fondateurs*, § 56 (v. bibliographie finale).

18. NAUTIN 1982 lui attribuait l'ensemble du texte. Réserves de BROCK 1996-2008.

organisées en lemmes datés organisés en tables chronologiques [19]. Dans l'intervalle, un autre type d'historiographie prend le relais, celui des histoires monastiques du IX^e siècle : l'*Histoire du couvent de Sabrišō*, le *Livre des Fondateurs ou Livre de la chasteté* d' Išo'denaḥ de Baṣra (apr. 850) et le *Livre des Supérieurs* de Thomas de Marga (800-60).

Si ces genres peuvent être rapprochés, c'est qu'ils ont en commun la même méthode qui est d'écrire l'histoire à partir de biographies ou de pièces hagiographiques. Il est frappant de constater que l'Histoire de Barḥadbešabba n'est pas organisée chronologiquement comme ses équivalents occidentaux, grecs ou syriaques. Elle n'est désignée qu'abusivement sous le nom d'histoire ecclésiastique car elle ne doit rien aux règles du genre défini par Eusèbe et ses successeurs. Il s'agit en réalité d'une histoire de l'Église composée autour de biographies. Elle est constituée de 32 courtes notices qui ne suivent d'ordre ni chronologique ni géographique mais un ordre « idéologique » fondé sur les luttes de l'Église depuis ses débuts contre les différentes hérésies. C'est ce modèle d'histoire « biographique » qui a été adopté par la tradition syro-orientale ainsi inaugurée. Barḥadbešabba a pu utiliser l'historien grec Socrate, emprunter à Théodoret, offrir une version de la Vie de saint Basile ou des informations sur Nestorius plus complètes que les versions grecques qui nous sont parvenues, mais il produit une histoire fondée sur des biographies (*taš'yata*), de moines, d'évêques ou d'hérésiarques. Cette histoire n'est pas ignorante de la tradition occidentale mais elle en fait autre chose.

Les « chroniques » d'Arbèles et de Karka n'ont de chroniques que le nom. L'ordre chronologique qu'elles suivent ne suffit pas à en faire des chroniques dans lesquelles la chronologie est première. L'Histoire de Karka de Bēt Slokh, si elle aborde l'histoire ancienne de la ville, repose à partir des débuts du christianisme sur des actes collectifs de martyrs encore qualifiés de *taš'yata*. Afin d'affirmer l'ancienneté de sa conversion au christianisme, elle est centrée sur les premières figures chrétiennes (l'apôtre Mari et Théocrite le premier évêque) puis les martyrs de la ville. Le manuscrit de Diyarbekir qui la contient (XI^e ou XII^e siècle) est d'ailleurs un manuscrit de Vies de saints [20]. Il contient notamment des actes de martyrs de Karka : martyre d'un groupe de Karka de Bēt Slokh (n° 19), d'Isaac, un évêque de la ville (n° 27, avec d'autres actes), de Christine de

19. Voir dans ce volume, A. Borrut.
20. SCHER 1907.

Karka par Babaï le Grand (n° 49) et « L'histoire de Karka de Bēt Slokh et de ses martyrs » ainsi que le texte se présente (n° 35) [21].

Quant à l'Histoire d'Arbèles, elle est une sorte de *Liber Pontificalis* de l'Église d'Arbèles, puisque l'histoire de la ville est racontée selon la succession de ses évêques. La perspective n'est pas celle de l'histoire universelle : le centre d'intérêt est uniquement l'histoire de la cité à peine étendue à de rares informations concernant la province. Le terme de chronique ne convient pas pour ces textes qui, s'ils organisent leur matière de manière chronologique ne fournissent pratiquement aucune date. Ce n'est pas la succession chronologique qui organise le texte mais la succession des évêques et des martyrs depuis les débuts de la christianisation. Ces histoires sont en réalité l'histoire de l'Église de la ville.

Plusieurs histoires ont été écrites aussi autour des figures des saints fondateurs, des moines et supérieurs de monastères. Cette tradition est proprement orientale car, du côté occidental, sont produites des chroniques monastiques (*Chronique de Zuqnin*, *Chronique de Qartmin de 819*), mais pas ce type d'histoire. L'*Histoire du monastère de Bēt Qoqa* ou *Histoire du couvent de Sabrišō,* composée vers 820, est écrite selon la succession de ses abbés. Le *Livre des Fondateurs* ou *Livre de la chasteté* d'Išo'denaḥ de Baṣra, réunit en ordre chronologique les histoires (*šarbē*) des Pères ayant fondé des couvents, des écoles et des églises dans le nord de l'Irak actuel. Le *Livre des Supérieurs* et l'*Histoire du monastère de Rabban Cyprien* (légèrement antérieure) de Thomas de Marga qui datent du IX^e siècle est une combinaison, en ordre chronologique, des Vies (*taš'yata* toujours en syriaque) des saints hommes qui vécurent au couvent de Bēt Abe.

Cette historiographie emprunte largement à l'hagiographie qui est un point fort de la littérature syro-orientale [22]. De très nombreux actes des martyrs ont été composés du IV^e au VI^e et même au VII^e siècle [23]. L'historiographie syro-orientale est ainsi entièrement fondée sur la biographie et l'hagiographie. Coupée du pouvoir sassanide, de ses documents et de ses archives, c'est une historiographie de l'Église de l'Orient reposant sur les biographies ecclésiastiques. La place accordée à l'idée de succession de maître à disciple dans la vie monastique ou dans l'épiscopat, l'accent mis sur la lutte contre les hérésies, le rôle central des écoles avec l'arrière-fonds de poursuites larvées par le clergé et le pouvoir sassanides ne sont

21. Il est à noter qu'il ne se présente pas lui-même comme une chronique. Une édition critique avec traduction et commentaire de tous ces textes a été entreprise à Paris.
22. Pour plus de détails, v. DEBIÉ sous presse.
23. Ces textes ont été publiés par ASSEMANUS 1748 et BEDJAN 1880-97.

pas sans rappeler les histoires des écoles philosophiques de la fin de l'antiquité [24] dans le contexte de la persécution par l'empire chrétien, que ce soit par influence directe ou plus probablement en raison de situations paradoxalement assez semblables.

L'acculturation des modèles historiographiques eusébiens

La tradition syro-occidentale d'écriture de l'histoire est plus proche de la tradition grecque à laquelle elle a emprunté non seulement son matériau historique, mais aussi ses modèles. Les historiens syriaques ne distinguent pas dans leurs préfaces ou passages éditoriaux entre leurs sources grecques et syriaques. Eusèbe, Socrate ou Théodoret sont mis sur le même plan que Jacques d'Édesse ou Jean d'Éphèse. L'auteur de la *Chronique de Zuqnin* dans la préface à sa quatrième partie [25] explique qu'il a utilisé Eusèbe pour la période jusqu'à Constantin, puis Socrate jusqu'à Théodose puis Jean d'Asie (ou d'Éphèse) pour la période de Théodose à Justinien. Il se plaint ensuite du manque de sources pour la partie suivante. Dans le cas de la *Chronique de Zuqnin*, les livres disponibles devaient être peu nombreux puisqu'une seule source est citée par période. Pour toute source grecque, le chroniqueur de Zuqnin avait accès à la Chronique d'Eusèbe et à l'Histoire ecclésiastique de Socrate. Il écrit dans un passage éditorial : « Fin de la chronique que nous avons empruntée à Eusèbe avec divers renseignements que nous avons rassemblés de plusieurs endroits… Ensuite nous allons emprunter à Socrate » [26]. Il est peu probable qu'il ait pu utiliser les textes grecs dans l'original. Rien d'après sa chronique ne permet en effet de dire qu'il connaissait le grec.

Le patriarche Denys de Tellmahré, dont l'ouvrage ne nous est parvenu que par des citations dans des chroniques postérieures, et dont la préface nous a été conservée par Michel le Syrien, mentionne aussi ses sources mais n'indique pas pour quelle période chronologique il a utilisé les unes ou les autres [27]. Il devait avoir accès à une bibliothèque grecque bien fournie puisqu'il cite pas moins de neuf sources [28]. Il s'agit là de tous les auteurs grecs dont il savait qu'ils avaient écrit une chronique ou une histoire ecclésiastique, mais rien ne dit qu'il les ait tous utilisés, en tout cas directement, ni dans quelle langue : Josèphe, Andronicos, Annianos, Jules

24. Cf. HADOT 1998, p. 33.
25. XZ II, p. 22-146, 3.
26. XZ I, p. 159 T ; 129 V.
27. MS X, 20, t. III, p. 378 V.
28. MS X, 20, t. III, p. 378 V.

l'Africain, Eusèbe, Socrate, Sozomène, Théodoret et Zacharie. Il est probable que lorsqu'il parle de Zacharie il pense à l'épitomé syriaque de l'histoire ecclésiastique de Zacharie le Rhéteur qui est la voie par laquelle cette histoire est entrée dans la tradition syriaque et a été préservée [29].

Michel le Syrien donne une liste de sources grecques comparable dans sa préface en indiquant les périodes que couvrent leurs ouvrages. Il cite Jules l'Africain, Jésu et Hégésippe pour la période pré-chrétienne ; Annianos, pour la période qui va d'Adam à Constantin ; Eusèbe, dit-il ensuite, « composa son livre à l'aide de leurs récits et l'appela histoire ecclésiastique » ; Socrate, Sozomène (appelé Zosime) et Théodoret « l'hérétique » commencent à Constantin jusqu'à Théodose le Jeune ; « Jean d'Antioche, Théodore le Lecteur, de Constantinople, et Zacharie évêque de Mélitène (*sic*) de Théodose à Justinien l'Ancien » [30]. La manière dont il évoque Jules l'Africain, Josèphe et Annianos laisse supposer qu'il ne les a pas consultés directement mais les connaît par l'intermédiaire d'Eusèbe ou même de Jacques d'Édesse.

L'exemple de la Chronique de Malalas est éclairant sur la manière dont les histoires grecques pouvaient parvenir aux historiens syriaques. Malalas, connu en syriaque sous le nom de Jean d'Antioche, est cité, par Denys de Tellmahré, dans sa préface copiée par Michel le Grand, comme une de ses sources. Des extraits de sa chronique se retrouvent en effet dans l'Histoire ecclésiastique du Pseudo-Zacharie, dans la Chronique de Zuqnin, dans celle de Michel et dans celle de 1234. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle était disponible directement pour ces auteurs : elle a emprunté les deux voies de l'Histoire ecclésiastique du Pseudo-Zacharie et de celle de Jean d'Éphèse pour circuler en syriaque. C'est essentiellement par cette dernière qu'elle a été transmise aux chroniques postérieures. Jean avait eu accès à la version longue de la chronique qu'il avait pu lire soit en traduction, soit en grec avant de l'excerpter dans son propre texte. Mais la deuxième partie de son Histoire ecclésiastique étant perdue, c'est seulement au travers du double filtre des citations dans les chroniques postérieures du texte de Jean que le texte de Malalas est identifiable [31].

29. Pour plus de détails, voir dans ce volume G. Greatrex.
30. MS t. I, p. 1-2.
31. Voir WITAKOWSKI 1990 ; DEBIÉ 2004.

Des récits mythologiques détaillés ont aussi été conservés par une histoire anonyme sur l'antiquité attribuée à un Pseudo-Dioclès [32]. L'un concerne la découverte de la pourpre par Héraclès, sur les rivages de Tyr, alors qu'il observait un chien de berger. Ces récits viennent probablement d'un *compendium* d'histoires mythologiques car une autre version assez proche se trouve aussi chez Malalas, sans qu'il soit toutefois possible d'en identifier la source. La Chronique de 1234 ne fonctionne pas différemment. Son auteur ne lisait pas le grec, mais a eu accès à des sources qui avaient utilisé des textes grecs. Il a conservé pour la guerre de Troie un long récit anonyme qui porte le titre : « Sur les combats contre la cité d'Ilion et sur sa destruction » [33]. La voie par laquelle ce long texte, à ce jour non identifié, lui est parvenu reste mystérieuse. Là aussi il est probable qu'un recueil de textes est à l'origine de l'information.

La popularité de l'œuvre d'Eusèbe a aussi conduit à la transmission d'auteurs grecs antérieurs qui sont parfois cités sans être autrement connus des historiens syriaques. C'est ainsi par exemple que le prédécesseur d'Eusèbe dans la tentative d'écrire une chronique universelle, Jules l'Africain, a été transmis de manière indirecte à la tradition syriaque [34]. En dépit de son nom surnom de « l'Africain », Jules (170 env.- années 240 ?) avait des liens étroits avec le monde de langue syriaque [35]. Très lié à la Palestine dont il était peut-être originaire et où il fut actif comme envoyé romain, il avait en effet, séjourné au début de sa carrière à Édesse, à la cour du roi d'Osrhoène Abgar VIII [36]. Il est cité par Michel le Syrien dans sa préface avec les auteurs « juifs » Yesov/Judas, Hégésippe et Josèphe [37], mais il ne lui a été transmis que de manière indirecte, à travers Eusèbe. Flavius Josèphe, de même, n'est guère connu des historiens qu'à travers Eusèbe, même si le livre 6 de son *Bellum Judaicum* subsiste en traduction syriaque [38].

32. Cette chronique a aussi conservé des passages sur l'histoire de Rome, pour partie empruntés à Malalas. V. DEBIÉ 2004, p. 151-2 et DEBIÉ 2005.
33. Chronique de 1234 p. 66 T/p. 50 V.
34. Pour une liste des citations par Michel de la Chronographie de Jules, v. WALLRAFF 2006, p. 48, n. 16.
35. L'édition des fragments et de la tradition indirecte de la Chronographie de Jules est due à WALLRAFF 2008 .
36. Sur les quelques éléments connus de sa vie, voir Julius Africanus, *Chronogr.*, p. XIII-XVII.
37. MS, proemium (2,4-15 Sawalaneanc' 1871). Cf. Julius Africanus, *Chronogr.*, p. 20-21.
38. V. KOTTEK 1886 et BEDJAN 1905. Il est copié dans l'un des plus célèbres manuscrits bibliques de la Pešitta, le 7a1.

Des traces de l'historiographie d'époque hellénistique, toujours transmise à travers Eusèbe, sont décelables : l'historien palestinien Eupolème (158 av. è.c.) est cité par Michel et la Chronique de Zuqnin [39] ; Alexandre Polyhistor (85-35 av. è.c.), mais aussi par exemple Hellanicos (V^e^ s. av. è.c.) et Philochoros (v. 260 av. è.c.), les principaux représentants des *Atthides*, les chroniques athéniennes [40], ont été transmis à Michel le Grand par la Chronique d'Eusèbe. D'autres noms transmis par le même canal pourraient ainsi être relevés.

La Chronique d'Eusèbe

Comme le montrent les passages cités, l'œuvre d'Eusèbe occupe une place prépondérante dans l'histoire du développement de l'historiographie syriaque [41]. Eusèbe a en effet fourni le modèle de la chronique, même si ce dernier a été largement retravaillé et adapté, mais aussi, indirectement, le modèle de l'histoire ecclésiastique tel qu'il a été repris par ses successeurs en grec Socrate, Sozomène et Théodoret. Alors qu'elle constituait une innovation remarquable dans la manière d'écrire l'histoire, la chronique d'Eusèbe finit par disparaître en grec (même si elle était encore utilisée au VIII^e^ siècle par Georges le Syncelle) et ne subsiste plus que dans une traduction latine faite au IV^e^ siècle par Jérôme et une traduction arménienne réalisée au VI^e^ siècle en partie sur le grec et révisée sur le syriaque [42]. Elle fut en effet traduite en syriaque par Jacques d'Édesse mais n'a pas été transmise comme une traduction indépendante. La chronique a eu cependant dans l'historiographie syro-occidentale une postérité toute particulière puisque la plupart des chroniques lui empruntent du matériel. Côté oriental, seule la chronique d'Élie de Nisibe utilise Eusèbe, mais elle appartient à la même tradition issue de modèles grecs que l'historiographie occidentale et se démarque de la branche orientale, fondée sur des biographies. Les auteurs syriaques qui citent Eusèbe dans leur préface ne sont

39. MS III, 7 : IV, p. 24 T/43 V et XZ I, p. 19 T/15V.
40. JACOBY 1973.
41. Sur le rôle joué par Eusèbe, v. BROCK 1992 ; DEBIÉ 2006. Sur la chronique et ses continuations, voir BURGESS 1999 (avec Witakowski).
42. Pour une liste des chroniques syriaques reprenant celle d'Eusèbe, voir WITAKOWSKI 1999-2000, p. 419-437, spécialement p. 428. Voir ici même R. Thomson sur la tradition arménienne.

pas les seuls à l'avoir utilisé, c'est aussi le cas de la Chronique maronite, de la Chronique composite mésopotamienne [43] et de la Chronique de 846.

Les chroniqueurs syriaques avaient accès à l'ensemble de la chronique d'Eusèbe à la différence de Jérôme et ont donc emprunté à la première partie de la chronique, c'est-à-dire aux listes de règnes, les *series regum*, selon l'expression consacrée par l'usage. Jacques d'Édesse est un témoin de ses listes puisque sa chronique présente une liste de rois macédoniens (qui commence plus tôt que celle d'Eusèbe), une liste des Ptolémées et une des empereurs romains, tirées de la Chronique d'Eusèbe. Un autre témoin de ces listes est la chronique d'Élie de Nisibe : elle donne en parallèle les listes d'Eusèbe et celles de ses successeurs, Annianos et Andronicos.

Des adaptations eurent lieu lors du processus de transmission. Eusèbe considérait comme une époque peu claire, voire mythique tout ce qui précède Abraham, mais ses réticences à l'égard de ce temps pré-historique ne sont pas partagées par ses successeurs qui complètent ses canons pour la partie entre Adam et Abraham. Michel le Syrien mentionne bien qu'Eusèbe commença à établir ses canons chronologiques à partir d'Abraham, mais il dit les avoir complétés pour la période précédente. La Chronique composite avant de copier un extrait des listes régnales eusébiennes mentionne aussi qu'elles commençaient à Abraham et les complète par une autre source. Les chroniques syriaques ne font que reprendre en cela les successeurs d'Eusèbe, Annianos et Andronicos, qui donnent tous les deux une chronologie depuis Adam [44].

La datation en années d'Abraham conservée dans la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe est préservée aussi dans la Chronique de Zuqnin où ce comput apparaît en face de chaque entrée de date. Mais Eusèbe lui-même donnait des années depuis Adam, montrant un tiraillement entre ses scrupules d'historien, soucieux de la fiabilité de la chronologie et son désir d'écrire une histoire vraiment universelle, c'est-à-dire commençant à la création, sa théologie de l'histoire supposant une continuité depuis Adam. Dès les successeurs immédiats d'Eusèbe, Annianos et Andronicos, le schéma d'une chronologie commençant de manière sûre seulement à Abraham était abandonné. La structure en deux parties de la chronique est aussi abandonnée : les listes de règnes qui faisaient partie de la

43. Un épitomé de la Chronique d'Eusèbe, connu depuis son édition par Émile Rödiger sous le nom d'*Epitome Syria*, n'est autre qu'une rubrique de la *Chronique composite* (p. 84,6-94,17 T ; 98,9-129,13 V).

44. Selon Georges le Syncelle, Annianos était actif du temps du patriarche d'Alexandrie Théophile (388-416). Andronicos est connu seulement de la tradition syriaque. Pour plus de détails, v. WITAKOWSKI 1987 ; DEBIÉ à paraître.

« chronographie » proprement dite, c'est-à-dire de « l'écriture des temps » des dirigeants successifs des différents peuples sont désormais intégrées dans le corps même des chroniques plus tardives. La Chronique composite, qui ne présente pas une forme harmonisée, mais juxtapose, comme un brouillon, différentes sources, donne comme deux extraits différents les listes de règnes d'une part et la matière historique des « canons » d'autre part, tirée de la seconde partie de la Chronique d'Eusèbe. Entre les deux, elle donne le résumé de la préface d'Eusèbe. Cette présentation des listes de règnes, puis de la préface, enfin, des canons est un des seuls témoins de la manière dont était construite la Chronique d'Eusèbe, avec la préface éditoriale entre les deux parties de la Chronique ou plus exactement au début des canons. La traduction de Jérôme qui n'a pas conservé la partie chronographique présente aussi la préface comme introduction aux canons.

L'étude de la transmission de la partie chronographique de la Chronique d'Eusèbe montre un rétrécissement des champs d'intérêt des chroniqueurs syriaques puisque la chronologie des rois égyptiens disparaît comme si cette histoire-là n'avait plus d'intérêt. Seul Michel le Syrien reprend Eusèbe et va même jusqu'à le compléter par des anecdotes sur les Pharaons tirées d'autres sources. Les autres chroniqueurs ne retiennent de la chronologie égyptienne que les bribes liées à l'histoire biblique qui est devenue centrale et à peu près exclusive.

L'appauvrissement de la transmission qui touche la chronographie se vérifie aussi pour les canons constituant la deuxième partie de la chronique. La forme tabulaire de ces canons, avec les listes de dates – les canons proprement dits – complétées par les informations historiques – souvent appelées *spatium historicum* – en regard des dates, a été abandonnée en raison de sa complexité, comme le montrent les différentes mises en page essayées par les versions latines ou le renvoi en fin de livre des canons copiés par Michel le Syrien. La copie d'un tel ouvrage requérait en effet une acribie toute particulière de la part des copistes, du temps (et éventuellement de l'argent si le copiste n'était pas un clerc) et un grand soin dans la transcription des colonnes de chiffres, qui ne pouvait cependant empêcher des glissements et des distorsions entre les colonnes de dates et le matériau historique et donc des erreurs chronologiques.

Mais l'abandon de cette forme s'explique aussi par le fait qu'elle était intrinsèquement liée à la philosophie de l'histoire développée par Eusèbe. Le principe des canons d'Eusèbe avec leurs colonnes de dates – jusqu'à neuf simultanément –, était de synchroniser la succession des différents royaumes concomitants. Ils se réduisaient progressivement à une seule colonne avec l'empire romain, manifestant ainsi que ce dernier en étendant

sa domination des villes d'Italie aux royaumes semi-indépendants du Proche-Orient était devenu l'héritier politique unique des royaumes antérieurs. En tant qu'empire chrétien, il était aussi le seul héritier, spirituel et religieux du peuple hébreu dont il prenait la place d'élu dans son histoire avec Dieu. La mise en parallèle des empires n'avait ensuite plus de sens puisqu'il ne restait qu'un seul royaume. La forme de la chronique eusébienne, qui avait trouvé son point d'aboutissement sous Constantin, n'était pas susceptible non plus d'être continuée comme telle. Le contenu historique, plus abondant, devenait aussi plus important que les aspects chronologiques.

La Chronique a donc été profondément remaniée par les chroniqueurs postérieurs qui lui ont ajouté une chronologie pré-abrahamique, une datation continue en années d'Abraham, ont corrigé de trois ans son comput et ont largement abandonné ses listes de règne, son intérêt pour les histoires non bibliques mais aussi ses canons chronologiques. Toutes les chroniques syriaques commençant à la Création lui sont néanmoins redevables de l'essentiel de leur information sur l'histoire ancienne, biblique ou non. La Chronique de Michel le Syrien fait figure d'exception par l'ampleur de ses emprunts, aussi bien en ce qui concerne le contenu que la forme, ce qui s'explique sans doute par l'accès direct qu'aurait eu son auteur à un exemplaire de la traduction de la chronique fidèle à l'original. En dépit du fait que les chroniques syriaques ont excerpté ce texte pour n'en retenir que ce qui les intéressait dans le contenu et rejeter la complexité du format, la chronique a sans doute eu une influence indirecte par le modèle qu'elle offrait d'une séparation entre histoire profane et sacrée. Il est ainsi probable qu'elle est à l'origine du format particulier des grandes chroniques syriaques qui sont une réponse à la nécessité d'écrire l'histoire d'une Église désormais indépendante du pouvoir politique. La chronique de Jacques d'Édesse, qui continue celle d'Eusèbe, et celle de Michel le Syrien, telle que l'on peut la reconstituer, témoignent en effet de l'existence d'un format où les canons occupent le milieu du folio du manuscrit, avec l'histoire profane d'un côté et l'histoire ecclésiastique de l'autre. Ce format est sans doute à l'origine d'une grande mutation dans la forme de l'historiographie syriaque.

L'histoire ecclésiastique d'Eusèbe et de ses successeurs

Paradoxalement, alors qu'elle a été traduite très tôt en syriaque, l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe n'est pas celle qui a été la plus reprise par la tradition syro-occidentale. Des extraits sont utilisés par les chroniqueurs mais ne sont

pas mis sous le nom d'Eusèbe. La *Chronique de Zuqnin*[45] l'utilise au milieu des extraits de la chronique pour la période chrétienne, sans indiquer le changement de source. Elle commence à citer l'*Histoire ecclésiastique* à partir de l'année 2200 d'Abraham à propos d'Hérode[46], et donne le dernier extrait en l'an 2325 (d'Abraham)[47]. Vingt-deux extraits sont donnés dans l'intervalle. Si la source des passages tirés de l'Histoire ecclésiastique n'est pas indiquée, ces derniers contrastent cependant avec les informations tirées de la chronique à la fois par leur format et par leur contenu. Le matériel de la chronique est de type annalistique, tandis que les extraits de l'Histoire ecclésiastique sont de type narratif et peuvent occuper jusqu'à un ou deux folios. Après avoir mentionné, d'après la Chronique, la date du massacre des saints Innocents, l'auteur a extrait de l'Histoire ecclésiastique le récit détaillé du châtiment réservé à Hérode dévoré de douleurs. Il en est de même pour la Chronique de 1234 qui en donne des passages mais sans indiquer leur provenance. La Chronique maronite et Michel le Syrien l'utilisent au milieu de leurs citations de la Chronique d'Eusèbe pour l'époque de Dioclétien[48].

Les histoires ecclésiastiques de Socrate et dans une moindre mesure de Sozomène et de Théodoret furent largement utilisées. Il est peu probable que celle de Sozomène a été traduite intégralement en syriaque, ni celle de Théodoret. Celle de Socrate en revanche, comme le montrent les extraits cités dans les *compendia*, le nombre des citations dans la Chronique de Michel le Grand et les folios conservés au Wellcome Institute à Londres, a fait l'objet d'une traduction intégrale en syriaque[49].

Les versions complètes d'histoires ecclésiastiques sont peu nombreuses, mais ces dernières ont été transmises sous la forme d'un épitomé. Il s'agit d'un manuscrit de la Bibliothèque vaticane, le *Vat. syr. 145*[50] qui contient pour l'essentiel des extraits d'histoires ecclésiastiques grecques traduites mais aussi syriaques. Ce manuscrit daterait du IX^{e}/X^{e} siècle. Des extraits des histoires de Socrate et de Théodoret étaient cités aussi dans des florilèges de discours de Grégoire de Nazianze à côté d'extraits bibliques et patristiques[51].

45. Eusèbe, *Epitome des canons* : C. Siegfried et H. Gelzer ont noté les passages extraits de l'histoire ecclésiastique (p. VI-VII).
46. HE I, VIII ; XZ, p. 91-92 T/70-71 V.
47. XZ, p. 154-156 T/116-7 V.
48. Chronique maronite, p. 61 ; MS, p. 119 V ; cf. KESELING 1927, p. 50.
49. Voir DEBIÉ, à venir, pour les détails. Une édition des fragments du Wellcome Institute à Londres est prévue.
50. ASSEMANUS 1759, III, p. 253-264.
51. HALLEUX 1988.

On peut penser que des extraits en traduction devaient être à la disposition des utilisateurs, peut-être sous la forme d'épitomés comme celui du *Vat syr. 145*. Il convient de noter que l'on ne trouve pas au-delà de la fin du VII^e^ siècle de citations de ces histoires ecclésiastiques. De même qu'elles sont peu copiées, elles ne sont lues et en tous cas citées que pendant la période où l'hellénisme est à son *acmè* dans les milieux syriaques. Même en traduction, ces histoires ne sont plus utilisées à partir du VIII^e^ siècle que par les historiens pour les siècles qu'elles couvrent. On cesse d'écrire des histoires ecclésiastiques à partir de la fin du VI^e^ siècle et l'on cesse de les lire, sinon intégrées dans des ouvrages strictement historiques, à partir de la fin du VII^e^ siècle. Une autre époque s'ouvre alors avec le triomphe des chroniques médiévales.

Le milieu des hellénistes du monastère de Qennešre où sont traduits et commentés les Pères grecs est aussi celui où circulent les histoires ecclésiastiques. Georges des Arabes avait à sa disposition au moins des extraits de Socrate et de Théodoret pour son commentaire et Jacques d'Édesse connaissait bien l'histoire de Socrate puisqu'il la consultait pour répondre à Jean de Litarba. Ce dernier dans une lettre à un certain Daniel, prêtre d'une tribu arabe, cite lui aussi deux historiens, Eusèbe et Andronicos [52]. Un correspondant de Georges des Arabes, un certain Josué, reclus au village d'Anab, utilise aussi des citations des histoires ecclésiastiques d'Eusèbe, de Socrate et de Théodoret [53]. Sans doute tire-t-il ces citations d'une version syriaque de ces œuvres car il est peu probable qu'il connaisse le grec, en tout cas qu'il ait eu à sa disposition, dans le village d'Anab, une version grecque de ces textes. Il est plus vraisemblable qu'il avait sous la main un compendium syriaque de textes historiques, sur le modèle du manuscrit *Vat. syr. 145*, d'où il a tiré ses citations.

Les travaux d'André de Halleux sur les citations de l'Histoire ecclésiastique de Théodoret dans les florilèges grégoriens permettent de penser que la traduction en est ancienne, antérieure aux premières décennies du VII^e^ siècle. Ces traductions si elles n'ont pas été réalisées par les savants du monastère de Qennešre ont du moins été diffusées par leurs travaux et leur correspondance.

La production d'histoires ecclésiastiques cesse à la fin du VI^e^ siècle dans le domaine grec comme dans la tradition syriaque. On peut voir plusieurs raisons à ce phénomène. Depuis les premiers continuateurs d'Eusèbe, se posait le problème de l'intégration dans l'histoire ecclésiastique des événements profanes. Les guerres menées par l'empire contre les Perses, les Avars ou les Slaves si elles concernent directement les chrétiens ne sont pas ecclésiastiques.

52. BL Add. 12 154, f. 291.

53. BL Add. 12 154 (VIII^e^/IX^e^ s.), f. 287v, 248 et 255v. WRIGHT 1872, p. 976a-988b.

Des chroniques longues voient le jour dans les différentes aires linguistiques et culturelles, comme la chronique de Jean de Nikiou, mais aussi d'une certaine manière celle de Malalas et celles très différentes de Georges le Syncelle et de Théophane qui constituent autant de réponses au besoin d'imaginer une manière nouvelle d'écrire l'histoire. Ces chroniques n'ont de commun avec les chroniques brèves que leur composition ordonnée par la chronologie. Elles représentent le moyen d'intégrer histoire profane et histoire sacrée qui ne pouvaient plus être qu'artificiellement représentées par des genres séparés. Elles empruntent plus ou moins, selon le génie de chaque auteur, au genre de l'histoire ecclésiastique ou de la chronique eusébienne, dans une liberté formelle que ne permettaient pas les genres antérieurs, tant du point de vue du style, souvent jugé populaire en grec, que du format. La chronique de Malalas comme celle de Michel le Syrien reprennent ainsi en partie la division en livres correspondant aux règnes des empereurs de l'histoire ecclésiastique [54].

Avec les tentations séparatistes du VI^e^ siècle puis les poursuites, voire les persécutions engagées par le pouvoir chalcédonien à l'égard des opposants au concile, les histoires ecclésiastiques, qui racontaient l'histoire de l'Église, sont devenues des histoires des Églises : de l'Église arienne avec Philostorge, de l'Église monophysite naissante avec le Pseudo-Zacharie et Jean d'Éphèse. Il n'est plus possible à partir du VI^e^ siècle d'écrire l'histoire de l'Église car elle n'est plus une. Évagre le Scholastique, côté grec, Jean d'Éphèse et le Pseudo-Zacharie, côté syriaque, représentent les dernières tentatives pour écrire des histoires ecclésiastiques.

Les historiens syro-occidentaux s'adaptent à la division de l'Église en choisissant de se concentrer sur l'Église jacobite qu'ils présentent comme la seule légitime. À défaut de pouvoir résoudre la tension entre événements civils et ecclésiastiques au sein de l'histoire ecclésiastique, ils inventent le genre nouveau d'une chronographie qui sépare et présente en parallèle l'histoire ecclésiastique et l'histoire civile. Ce que dit Michel le Syrien de la chronique de Denys de Tellmahré, aujourd'hui perdue, sinon par des citations indirectes, laisse penser que celle-ci se présentait déjà en deux

54. L'histoire ecclésiastique du Pseudo-Zacharie reprend aussi le découpage en livres de ses modèles grecs, mais c'est seulement à partir du livre III, quand elle emprunte à l'histoire grecque de Zacharie le Scholastique, que les livres correspondent au découpage en règnes d'empereurs.

parties, profane et ecclésiastique. La Chronique de 1234 était aussi divisée en deux livres d'histoire profane et ecclésiastique dont un seul nous est parvenu. La Chronique de Barhebraeus aussi se présente en deux parties. Il est probable que le format hérité de la chronique d'Eusèbe, dont témoignent certains manuscrits latins, mais aussi, en syriaque, la chronique de Jacques d'Édesse, où l'histoire profane et l'histoire ecclésiastique sont réparties de part et d'autre des canons, a joué un rôle déterminant dans la création du genre particulier des grandes chroniques syro-occidentales, qui n'a pas d'équivalent ailleurs.

La difficulté à séparer les événements civils et ecclésiastiques pour les répartir entre les colonnes ou les livres n'est pas pour autant entièrement résolue par l'organisation en colonnes ou en livres séparés car ceux-ci se recoupent. L'auteur de la Chronique de 1234 est souvent obligé de renvoyer à la partie ecclésiastique de son travail pour des événements évoqués de manière allusive et incomplète dans la partie civile [55]. Michel le Syrien, lui, invente une troisième colonne, constituée par les *alia*, c'est-à-dire tout ce qui est inclassable et concerne à la fois l'histoire ecclésiastique et l'histoire civile : prodiges, catastrophes naturelles, tremblements de terre, éclipses... Cette forme en trois colonnes serait en réalité une simplification due au dernier copiste qui copia le texte d'un format originel où les canons de dates étaient intégrés au milieu du texte qu'ils séparaient de fait en histoire profane et ecclésiastique, comme dans le cas de la chronique de Jacques [56]. La difficulté déjà évoquée à copier de manière synchronique les tableaux de dates et la matière narrative l'aurait poussé à sortir les tables des canons du milieu du texte, en gardant cependant le texte sous forme de colonnes, pour les rejeter à la fin des chapitres, mais en leur faisant perdre ainsi tout leur sens et en les rendant à peu près impossibles à utiliser. Les autres chroniques ont abandonné complètement les canons chronologiques pour adopter une succession des entrées de dates qui permettait de gérer la masse narrative, qui pouvait aller de quelques lignes à plusieurs pages.

Le terme de chronographie est mieux adapté pour ces textes que celui de chronique – ou même de grande chronique par opposition aux chroniques brèves – car il suppose un rôle plus grand de l'écriture et de la composition que dans les chroniques qui se contentent de donner le matériel

55. Chronique de 1234, p. 152 T/120 V : le lecteur est renvoyé « au livre d'histoire ecclésiastique que nous avons fait » ; p. 170 T/134 V : « le livre des histoires ecclésiastiques » ; p. 200 T/158 V ; p. 312 T/244 V : « le livre des choses ecclésiastiques » ; p. 325 T/254 V.

56. Sur la structure formelle de la chronique, voir WELTECKE 2003, p. 163-178 : « Die Kolumnen sind eine Erfindung Michaels », p. 163 et les pages suivantes sur la place des canons.

historiographique sous des entrées de dates. Cette forme est celle adoptée par tous les historiens syriaques à partir du IX^e^ siècle [57].

Conclusion

L'historiographie syriaque doit beaucoup à l'historiographie grecque qu'elle a largement copiée et excerptée. Plus on s'éloigne dans le temps, moins la connaissance du grec est bonne et il semble qu'à partir du VIII^e^ siècle, les auteurs syriaques n'ont plus recours qu'à des traductions dont beaucoup n'ont pas été préservées. Comme à Byzance ou dans l'occident médiéval, des *compendia* de récits mythologiques ou d'histoires ecclésiastiques transmettent une sélection de la littérature historique grecque.

Les débuts de la tradition syriaque correspondent à des temps troublés par les controverses théologiques et leurs conséquences politiques qui entraînent, en grec comme en syriaque, une évolution des genres littéraires employés pour écrire cette histoire. On assiste à une mixité croissante de genres qui ne correspondent plus à la réalité dont ils doivent rendre compte.

La séparation et l'isolement de l'Église de l'Est, dans l'empire sassanide, constitue un pendant de la tradition des histoires des écoles philosophiques grecques avec l'écriture d'une histoire communautaire et identitaire fondée sur des biographies ecclésiastiques insistant sur la chaîne de transmission entre les membres de son clergé. Côté syro-occidental, une nouvelle manière d'écrire l'histoire est inventée à partir du format de la Chronique d'Eusèbe, celui des colonnes ou des livres séparés d'histoire civile et ecclésiastique, correspondant à la séparation de l'Église miaphysite vis-à-vis de l'empire byzantin chalcédonien, puis du califat musulman.

Les traductions de l'historiographie grecque s'achèvent au VII^e^ siècle, après quoi les historiens continuent à puiser dans ce stock de traductions, mais se tournent désormais vers l'historiographie arabe, chrétienne et musulmane, pour écrire l'histoire du nouvel empire dont ils dépendent. Ils peuvent alors à leur tour transmettre à l'historiographie grecque cet apport de matériel neuf.

Bibliographie

Eusèbe, *Chronique* : *Eusebius Werke. Fünfter Band. Die Chronik aus der armenischen übersetzt,* Josef KARST, Berlin, 1911 (GCS 20) [éd.] ; *Eusebius Werke. Siebenter Band: Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi chronicon*, Rudolf HELM, Berlin, 1956 (GCS 47) [éd.].

57. Cf. DEBIÉ 2006, pour une première présentation de ces idées.

Eusèbe, *Epitome des canons* : C. SIEGFRIED & H. GELZER, *Eusebii Canonum Epitome ex Dionysii Telmaharensis Chronico petita*, , Leipzig, 1884 [trad. lat.].
Eusèbe, *Epitome Syria* : E. RÖDIGER, *Epitome Syria ex Eusebi Chronicorum Canonum Libro Deprompta*, p. 203-227 dans A. Schœne (éd.), *Eusebi Chronicorum Canonum quae supersunt*, Berlin, 1866 [trad. lat.].
Eusèbe, *HE* : N. MCLEAN & W. WRIGHT, *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, Cambridge, 1901 (TU 6:1) [éd.] ; E. NESTLE, Die *Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen*, Leipzig, 1898 [trad. all.].
Georges le Syncelle, *Chronographie* : *Eclogae Chronographiae*, éd. A.A. MOSSHAMMER, Leipzig, Teubner, 1984.
Jean de Nikiou, *Chronique* : *Chronique de Jean de Nikiou*, tr. J. ZOTENBERG, Paris, 1883.
Jules l'Africain, *Chronographiae* : *Julius Africanus, Chronographiae. The extant fragments*, éd. M. WALLRAFF avec U. Roberto et pour les sources orientales K. Pinggéra, trad. W. Adler, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2008 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte [GCS] neue Folge 15).
Malalas, *Chronique* : *Ioannis Malalae Chronographia : accedunt Chilmeadi Hodiique Annotationes et Ric. Bentleii Epistola ad Io. Millium*, éd. L. DINDORF, Bonn, 1831 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae). éd. J. THURN, Berlin, 2000 (CFHB) *The Chronicle of John Malalas : a Translation*, E.M. & M.J. JEFFREYS, R.D. SCOTT *et al.*, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies, 1986 (Byzantina Australiensia 4).
Théophane, *Chronographie* : *Theophanis chronographia*, Carl DE BOOR, Leipzig, Teubner, 1883-1885 ; réimpr. Hildersheim, 1963 [éd.] ; *Theophanes Confessor : Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, trad. C. MANGO & R. SCOTT, Oxford, Oxford U. P., 1997 [trad. angl.].

ASSEMANI 1758-59 : S.-E. & J.-S. ASSEMANI, *Bibliothecæ Apostolicæ Vaticanæ Codicum manuscriptorum Catalogus in tres partes distributus*, Romae.
ASSEMANUS 1725 : J.-S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis, Clementino-Vaticana*, vol 3/1, Romae.
ASSEMANUS 1748 : S.E. ASSEMANUS, *Acta Sanctorum Martyrum Orientalium et Occidentalium*, I-II, Romae.
ASSFALG 1965 : Julius ASSFALG, « Chronik von Arbela », *Kindlers Literaturlexikon* 1, Zürich, col. 2566-2567.
BEDJAN 1880-97 : P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, I-VII, Paris.
BEDJAN 1905: P. BEDJAN, *Mimre meghabbaya dhe-Mar(i) Ya'qubh da-Srugh*, t. 1. p. 770-837.
BROCK 1992 : S.P. BROCK, « Eusebius and Syriac Christianity », dans *Eusebius, Christianity and Judaism*, Harold W. Attridge & Hata Gohei (éds), Leiden, Brill (Studia Post-Biblica).
BROCK 1996-2008 : S.P. BROCK, « Guidi's Chronicle », *Encyclopedia Iranica* : http://www.iranica.com/newsite/
BURGESS 1999 : R.W. BURGESS (with contributions by W.Witakowski), *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Stuttgart, Franz Steiner.
DEBIÉ 2004a : M. DEBIÉ, « Jean Malalas et la tradition chronographique de langue syriaque » dans J. Beaucamp *et al.*, (éds), *Recherches sur la chronique de Jean Malalas*, I. Paris, p. 147-164.
DEBIÉ 2004b : M. DEBIÉ, « Homère chronographe : la tradition grecque antique dans l'historiographie syriaque », dans *Les Syriaques transmetteurs de civilisations : l'expérience du Bilâd El-Sham à l'époque omeyyade*, Antélias, Liban, p. 67-94 (IX^e^ colloque Patrimoine syriaque, Damas, 13-15 avril 2004).
DEBIÉ 2006 : M. DEBIÉ, « L'héritage de la chronique d'Eusèbe dans l'historiographie syriaque », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6 (2006), p. 18-28.

DEBIÉ sous presse : M. DEBIÉ, « Writing History as 'Histoires' : The Biographical Dimension of East-Syriac Historiography » dans M. Debié, H. Kennedy, A. Papaconstantinou (éds), *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East. Actes de la table ronde du Congrès international d'études byzantines, London, 2006* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), [Leuven, Brill, mai 2010].
DEBIÉ, à venir : *L'Écriture de l'histoire en syriaque : transmission interculturelle et construction identitaire entre hellénisme et islam*, Louvain, Peeters (Late Antiquity and Religion) [2010].
FIEY 1964 : Jean Maurice FIEY, « Vers la réhabilitation de l'histoire de Karka d'Bét Slōh », *AnalBoll* 82, p. 189-222.
FIEY 1967 : Jean Maurice FIEY, « Auteur et date de la Chronique d'Arbèles », *L'Orient Syrien* 12, p. 265-302.
HADOT 1998 : Pierre HADOT, « Philosophie, exégèse et contresens » dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Belles Lettres.
HALLEUX 1988 : A. de HALLEUX, « L'Histoire Ecclésiastique de Théodoret dans les florilèges syriaques », dans R.-G. Coquin, E. Lucchesi, G. Troupeau, *Mélanges Antoine Guillaumont: Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève, Patrick Cramer, p. 221-32 (Cahiers d'Orientalisme 20).
JACOBY 1973 : JACOBY, *Atthis. The local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949 ; réimpr. New York.
KOTTEK 1886 : H. KOTTEK, *Das sechste Buch des Bellum Judaicum nach der von Ceriani photographisch edirten Peschitta-Handschrift ubersetzt und kritisch bearbeitet.* Berlin.
NAUTIN 1974 : P. NAUTIN , « L'auteur de la chronique de Séert : Išodnah de Basra », *RHR* 186, p. 113-126.
NAUTIN 1982 : P. NAUTIN, « L'auteur de la 'Chronique anonyme de Guidi' : Élie de Merw », *RHR* 199, p. 303-313.
RIAD 1988 : E. RIAD, *Studies in the Syriac Preface*, Uppsala.
SCHER 1907 : A. SCHER, « Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diyarbékir », *JA* 10^e^ série, 10, p. 331-362 ; 385-431.
WALLRAFF 2006 : M. WALLRAFF, « Die neue Fragmentensammlung der Chronographie des Julius Africanus. Bemerkungen zur Methodik anhand einiger Dubia vel Spuria », dans *Id.* (éd.), *Julius Africanus und die Christliche Weltchronistik,* Berlin-New York, W. de Gruyter, p. 45-59 (Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Archiv für die Ausgabe der Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte [TU] 157).
WATT 1999 : J.W. WATT, « Greek historiography and the 'Chronicle of Joshua the Stylite' » dans G.J. Reinink & A.C. Klugkist (éds), *After Bardaisan*, Louvain, p. 317-327.
WELTECKE 2003 : Dorothea WELTECKE, *Die « Beschreibung der Zeiten » von Mor Michael dem Großen (1126-1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext*, Louvain (CSCO, 594/Sub. 110).
WITAKOWSKI 1987 : W. WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of pseudo-Dionysius of Tellmahré : a Study in the History of Historiography*, Uppsala, Borgströms Trycheri.
WITAKOWSKI 1999-2000 : W. WITAKOWSKI, « The Chronicle of Eusebius : its type and continuation in Syriac Historiography », *ARAM* 11-12, p. 419-437.
WRIGHT 1870-1872 : W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, 3 vols, London.

LE PSEUDO-ZACHARIE DE MYTILÈNE
ET L'HISTORIOGRAPHIE SYRIAQUE AU SIXIÈME SIÈCLE

Geoffrey GREATREX
Université d'Ottawa, Canada

Introduction

Dans cet article, nous nous concentrerons surtout sur une des sources syriaques les plus importantes du sixième siècle, l'*Histoire composite* du Pseudo-Zacharie de Mytilène, l'œuvre d'un moine d'Amid terminée en 568/9 apr. J.-C. Nous discuterons, évidemment, d'autres auteurs de la période, tel Jean d'Éphèse, mais le choix de nous concentrer sur le Pseudo-Zacharie découle principalement de notre intérêt depuis plusieurs années pour cette œuvre hétéroclite et composite. Signalons d'emblée que paraîtra en 2010 une nouvelle traduction (anglaise) de l'œuvre concernée, assortie d'un commentaire et d'une introduction ; la traduction est l'œuvre de nos collaborateurs, Robert Phenix et Cornelia Horn, alors que nous sommes responsable du second élément [1].

Les deux auteurs syriaques les plus importants du siècle composèrent leurs œuvres dans les dernières décennies du siècle : non seulement l'histoire du Pseudo-Zacharie est-elle parue en 568/9, mais aussi la deuxième partie de l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse, qui traitait de la période entre le concile de Chalcédoine (451) et le règne de Justin II (565-578). Cette section de l'œuvre de Jean n'est pas préservée, mais elle

1. PHENIX, HORN & GREATREX 2010, avec des contributions de W. Witakowski et S. Brock. Les références aux sections de cette œuvre (les subdivisions des chapitres) sont celles adoptées dans notre traduction.

L'Historiographie syriaque, M. Debié (éd.), Paris, 2009 (Études syriaques 6), p. 33-55.

peut être reconstituée, du moins en partie, par l'intermédiaire de la chronique du Pseudo-Denys de Tellmahré (Chronique de Zuqnin). Jean a poursuivi son entreprise historique et publié une troisième partie de son *Histoire ecclésiastique* en 588, dont l'essentiel existe toujours ; il a également fait paraître un recueil de biographies d'hommes saints anti-chalcédoniens, publié et traduit par E.W. Brooks sous le titre *Lives of the Eastern Saints*[2]. La publication de l'Histoire composite du Pseudo-Zacharie et de la deuxième partie de de Jean d'Éphèse survinrent à un moment important, puisqu'il s'agit d'une période – on a tendance à l'oublier – où régnait un esprit d'optimisme dans tout l'empire, où de nombreuses œuvres littéraires virent le jour, et où l'espoir naissait de pouvoir enfin mettre un terme aux querelles christologiques qui déchiraient l'empire. Aux deux œuvres déjà mentionnées qui parurent alors, on peut ajouter aussi une chronique anonyme, qui fut intégrée plus tard dans une chronique rédigée vers 640[3]. On peut affirmer sans exagération que le succès du camp anti-chalcédonien (ou bien miaphysite) était à son comble. Il existait en effet non seulement la possibilité d'une paix à l'intérieur de l'empire romain, mais l'Église jouissait d'une expansion remarquable dans l'empire perse, comme en témoigne le Pseudo-Zacharie dans les dernières lignes de son œuvre :

> « Même le roi de Perse, comme le racontent ceux qui savent, s'abstenait depuis plus d'une semaine d'années de manger des [animaux] étranglés, du sang et de la viande impure d'animaux et d'oiseaux, depuis que l'*archiatros* Tribonien l'avait visité, celui qui lui fut envoyé à ce moment-là par notre roi serein Justinien, et Biray, homme admirable et après lui Qashay et maintenant Gabriel, un chrétien de Nisibe. C'est depuis lors qu'il repoussa sa nourriture et ne la prit plus comme il en avait l'habitude, mais il la mangeait seulement quand elle était bénie. Joseph, le *catholicos* des chrétiens, jouit d'une grande liberté de parole (*parrhèsia*) et fait partie de sa suite parce qu'il est médecin ; en sa présence, il siège juste après le chef des mages. Tout ce qu'il lui demande, il l'obtient : par pitié pour les captifs et les saints, sur le conseil des médecins chrétiens qui font partie de sa suite, il a fondé maintenant quelque chose d'inhabituel, un *xenodochion* (hospice/hôpital) et il l'a doté de cent mules et cinquante chameaux portant des subsistances (*klèrion*) royales ainsi que de douze médecins. Tout ce qui est demandé est accordé et dans le parti du roi... »[4]

Bien que ces espoirs se soient rapidement effondrés, le récit du Pseudo-Zacharie et les éléments qui subsistent du douzième livre en sont fortement marqués : à la manière de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, une œuvre sans doute connue du Pseudo-Zacharie, son histoire prend une direction précise, et tend vers une conclusion prometteuse. Notre auteur croit en effet à la conversion imminente du roi de Perse, ce qui serait, sans doute, un événement aussi important que la conversion de l'empereur Constantin[5]. On constate ainsi que malgré les persécutions ponctuelles de la communauté anti-chalcédonienne au cours du règne de Justinien, il existait toujours l'espoir d'une résolution définitive des querelles doctrinales. Justinien lui-même avait multiplié les efforts dans ce sens tout au long de son règne, par exemple en convoquant des représentants du camp anti-chalcédonien à Constantinople en 532 ou même en insistant pour que le concile de Constantinople (553) condamne certaines œuvres rejetées par les adversaires du concile. Sous son successeur, Justin II, les négociations avaient repris et on semblait prêt à arriver à une entente. Cependant, tout fut réduit à néant par l'intervention des moines à Callinice en 568 ou 569 lorsqu'on leur présenta le document qui avait résulté des pourparlers : ils déchirèrent l'entente et, sans doute en réaction, les persécutions reprirent de façon plus régulière et brutale[6].

2. Sur la chronologie et le contenu des œuvres de Jean, voir surtout VAN GINKEL 1995, p. 27-37, 46. Ce même chercheur prépare actuellement une traduction anglaise de l'*Histoire ecclésiastique*, ainsi qu'une monographie sur l'auteur. Sur la coïncidence de la date de publication de l'œuvre du Pseudo-Zacharie et de Jean d'Éphèse, voir GREATREX 2006, p. 40 et n. 14. WITAKOWSKI 1996a offre une traduction d'une partie pertinente de la chronique du Pseudo-Denys (cf. HARRAK 1999), cf. WITAKOWSKI 1996b pour une analyse de la provenance des *lemmata* dans l'œuvre du Pseudo-Denys.
3. Sur Jean d'Éphèse, voir VAN GINKEL 1995, p. 48, WITAKOWSKI 1991, p. 252. Sur le chroniqueur, dont la chronique survit à l'intérieur de la compilation anonyme connue normalement comme *Chronicon ad 724 pertinens* ou bien *Liber Calipharum*, BAUMSTARK 1922, p. 182 et n. 7. La dernière date dans la section concernée est 883 AG, 570/1 apr. J.-C. ; la section s'étend p. 139.20-143.22 T ; 108.27-111.20 V. PALMER 1993, p. 13-15 ne tient aucun compte des arguments de Baumstark et suppose que la section entière appartient à une même chronique (composée en 636).
4. XII.7p-q, p. 217.14-218.5 T ; 147.8-24 V, traduction de M. Debié.
5. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe fut traduite très tôt : voir WRIGHT et MCLEAN 1898, p. v. Selon DEBIÉ 2004, p. 149, le Pseudo-Zacharie aurait été capable de comprendre le grec. MARAVAL 2004, p. 18-19, sur la nature de l'œuvre d'Eusèbe.
6. Sur la politique ecclésiastique de Justinien voir, par ex., UTHEMAN 1999, GRAY 2005, FREND 1972, ch.7. Sur l'importance du contexte de publication plutôt prometteur vers 568, GREATREX 2006, p. 39-40. MENZE 2008 est plus pessimiste pour ce qui est des relations entre partisans et adversaires du concile : il croit plutôt que les divisions étaient devenues plus ou moins irréparables à partir des années 530 (p. 258-259). Sur les persécutions du VI^e^ siècle sur la frontière orientale, voir GREATREX 2007b.

Avant d'entrer plus en détail dans le dossier du Pseudo-Zacharie, soulignons que les deux auteurs évoqués jusqu'ici ne sont pas les seuls écrivains syriaques de l'époque. Au début du siècle, l'auteur connu aujourd'hui sous le nom du Pseudo-Josué le stylite composa un récit de guerre remarquable. Il s'agit d'une œuvre qui se concentre sur une période restreinte, les quelques années autour de l'an 500, et qui livre un récit riche en détails sur la vie quotidienne à Édesse et dans la Mésopotamie en général, ainsi que sur les campagnes menées par les généraux romains contre les Perses dans la guerre qui éclata en 502 apr. J.-C. L'auteur semble avoir eu accès à des sources officielles et fait preuve d'un intérêt pour la causalité des événements tel qu'on a pu le rapprocher des historiens byzantins qui s'appliquaient à imiter Hérodote et Thucydide [7]. Il faut mentionner également la chronique d'Édesse de 540, ainsi que l'existence de nombreuses hagiographies [8]. Une œuvre grecque doit retenir notre attention, car elle semble avoir exercé une influence importante sur Jean d'Éphèse et peut avoir été exploitée par le Pseudo-Zacharie aussi. Nous faisons allusion à la chronique de Jean Malalas, dont une première version fut publiée vers l'année 530 ; une deuxième édition parut vers la fin du règne de Justinien. Il est évident que Jean d'Éphèse s'est servi de cette chronique pour de nombreuses notices dans son Histoire ecclésiastique à tel point que l'on a supposé l'existence d'une version syriaque de la chronique [9]. Quant au Pseudo-Zacharie, il est possible qu'il ait eu accès à une version de cette chronique, mais le seul endroit où l'on a pu en repérer une trace est au début du VIII^e^ livre, dans une section qui relate l'avènement de Justin I^er^ et la chute de Vitalien [10].

Le Pseudo-Zacharie de Mytilène

L'auteur

Les chercheurs sont d'accord pour supposer que l'auteur qu'on dénomme aujourd'hui le Pseudo-Zacharie de Mytilène était un moine d'Amid qui avait accès à des sources importantes. Il les avait vraisemblablement trouvées dans la bibliothèque de la cathédrale d'Amid où était déposée la collection de l'ancien évêque (anti-chalcédonien) Mara, comme il le décrit lui-même [11]. Jean d'Éphèse lui aussi parle à plusieurs endroits de Mara et semble avoir bien connu plusieurs compagnons de l'évêque. Ces contacts communs méritent d'être pris en compte lorsqu'on discute de la relation entre les récits des deux auteurs [12]. Étant donné la date simultanée de publication des œuvres des deux hommes, les chercheurs se sont disputés pour savoir ce que l'un devait à l'autre : est-ce que le Pseudo-Zacharie a consulté l'Histoire ecclésiastique de Jean ou vice versa ? Le débat a duré plus d'un siècle. Or, on peut le résoudre en supposant que les ressemblances entre leurs œuvres pourraient aussi bien découler du fait qu'ils étaient issus du même milieu monastique et avaient accès aux mêmes sources que d'une dépendance l'un de l'autre [13].

Le vrai Zacharie et son œuvre

Le noyau de l'Histoire composite du Pseudo-Zacharie, d'où vient le nom moderne et plutôt inélégant de l'auteur, est l'Histoire ecclésiastique de Zacharie, évêque de Mytilène. À la différence de son continuateur syriaque, ce personnage nous est bien connu. Après des études dans sa Gaza natale et à Alexandrie, il partit à Beyrouth pour obtenir une formation en droit. Un de ses compagnons à Alexandrie, puis à Beyrouth, fut le futur patriarche d'Antioche, Sévère, et c'est dans sa biographie détaillée de cet homme que Zacharie nous fournit des informations précises sur sa formation et sur son cercle d'amis anti-chalcédoniens. Alors que la plupart de ses amis prirent la décision de renoncer à exercer la profession d'avocat, préférant une carrière monastique, Zacharie choisit de s'installer à Constantinople où il pratiqua le métier d'avocat et trouva une place dans l'administration impériale. Appuyé de fonctionnaires impériaux de haut rang, il se mit à publier des œuvres littéraires en grec, dont des hagiographies, un dialogue platonicien et une Histoire ecclésiastique. Cette

7. Voir WATT 1999, TROMBLEY & WATT 2000 ; cf. LUTHER 1997. HOWARD-JOHNSTON 1995, p. 166, n. 3, croit que le Pseudo-Josué se serait servi d'une source officielle.
8. Sur la chronique d'Édesse, voir ici même la contribution d'A. Palmer. Les œuvres hagiographiques sont trop nombreuses pour même en dresser une liste ici.
9. WITAKOWSKI 1990 discute de la relation entre Malalas et Jean d'Éphèse ; cf. VAN GINKEL 1995, p. 65, DEBIÉ 2004a. TREADGOLD 2007, p. 235-246, offre une analyse récente du chroniqueur, cf. les deux volumes édités par BEAUCAMP *et al.* 2004-6.
10. DEBIÉ 2004a, p. 157, p. 167-168 ; voir aussi GREATREX 2007a et CROKE 2007 sur cet épisode.
11. VIII.5b. De fortes ressemblances entre JE et le PZ dans leur présentation du concile de Chalcédoine indiquent peut-être l'emploi d'une source commune, éventuellement la traduction syriaque de Zacharie, cf. VAN GINKEL 1995, p. 64-5, BLAUDEAU 2006a, p. 584.
12. Jean d'Éphèse, *Vies*, PO 17, 1923, p. 188-189, 197 (où il affirme que Mara était son père spirituel), p. 207, à consulter avec VAN GINKEL 1995, p. 28 ; MENZE 2008a, p. 213-215.
13. AḤRENS & KRÜGER 1899, p. xli-xliv, s'opposent à l'idée que le Pseudo-Zacharie aurait dérivé ses informations de JE, insistant sur le fait que ce dernier avait publié son œuvre après le Pseudo-Zacharie ; l'opinion contraire est avancée dans l'introduction à la traduction de HAMILTON & BROOKS (1899), p. 5-6. VAN GINKEL 1995, p. 62-63, s'oppose à l'idée proposée par WITAKOWSKI 1991, p. 269-270, selon laquelle Jean d'Éphèse se serait servi de l'œuvre du Pseudo-Zacharie.

dernière parut vers 495, dans un contexte plutôt favorable pour le camp anti-chalcédonien : l'empereur Anastase (491-518) semblait poursuivre la politique ecclésiastique de son prédécesseur Zénon (474-491) et déposa même, en 496, le patriarche de Constantinople, Euphemios, qui s'était montré trop favorable au concile de Chalcédoine [14]. Son Histoire ecclésiastique traite de la période entre le concile de Chalcédoine en 451 et l'avènement d'Anastase en 491. Philippe Blaudeau y a consacré récemment une analyse approfondie dans le contexte d'une étude des relations entre les deux grands sièges patriarcaux de l'empire oriental à cette période, Alexandrie et Constantinople. Comme le relève Blaudeau, Zacharie accorde un rôle de premier plan à l'église d'Alexandrie, le foyer de l'orthodoxie, et met en exergue le rôle crucial joué par les patriarches Timothée Élure et Pierre Monge. À l'instar de ses prédécesseurs Eusèbe, Socrate et Sozomène, il déploie de nombreux documents à l'appui et a probablement eu accès à la correspondance de Pierre Monge. On retiendra aussi un autre élément clé de son œuvre : l'auteur est un partisan modéré du camp anti-chalcédonien. Il approuve l'*Hénotique* de Zénon et condamne aussi bien Eutychès et ses adhérents que Nestorius et les chalcédoniens [15].

Il reste à achever notre survol rapide de la carrière de Zacharie, fréquemment désigné aussi comme *scholasticus* en raison de son métier d'avocat. Malgré l'avènement de l'empereur résolument chalcédonien Justin I[er] en 518, sa carrière semble s'être poursuivie sans entrave. Il est possible qu'il ait même publié sa biographie de Sévère vers ce moment, en partie pour le défendre contre les reproches de ses adversaires julianistes (qui soutenaient l'évêque anti-chalcédonien Julien d'Halicarnasse) [16]. En 527, il publia une réfutation des manichéens alors qu'il était « avocat à la cour suprême des préfets » et « assistant du *comes patrimonii* » [17]. La dernière mention de Zacharie apparaît dans le contexte du concile réuni à

14. Nous discutons plus en détail de la vie et des œuvres de Zacharie dans la section B de notre introduction à la traduction (n. 1). On consultera également HONIGMANN 1953c ; BLAUDEAU 2006, p. 544-549, 554-556 ; RIST 1998, 2002. Sur la chute d'Euphemios, voir DIJKSTRA & GREATREX 2008.

15. Voir la section B(3) dans notre introduction pour plus de détail, cf. BLAUDEAU 2006, ch. 7. Le même auteur, p. 522, n. 147, dresse une liste de vingt documents enchâssés dans l'histoire de Zacharie. L'importance et l'utilité de l'œuvre de Blaudeau méritent d'être mises en relief, car elle ne semble pas avoir attiré l'attention qu'elle mérite, du moins auprès des chercheurs de langue anglaise ; voir cependant le compte rendu de WICKHAM 2007.

16. L'opinion avancée par WATTS 2005a, p. 261-263.

17. Voir par ex. KUGENER 1900b, p. 208-209.

Constantinople en 536 lors duquel Sévère fut définitivement condamné ; il y figure comme évêque de Mytilène dans l'île de Lesbos. Selon les actes du concile, cependant, il n'assista pas à la session où fut condamné l'ancien patriarche. Bien que certains chercheurs aient eu de la difficulté à comprendre le ralliement de Zacharie au parti chalcédonien, nous le trouvons compréhensible dans le contexte des négociations qui eurent lieu en 532 et lors desquelles Justinien insista sur sa sympathie pour la cause anti-chalcédonienne. Avant l'arrivée du pape Agapet à Constantinople en 536, on aurait pu croire que l'empereur était en train d'opérer un revirement vers le camp anti-chalcédonien ; Zacharie aurait donc pu y croire et se faire nommer évêque à ce moment-là. Il doit être décédé avant le concile de Constantinople en 553 puisque les actes indiquent qu'il y avait alors un nouvel évêque de Mytilène [18].

Zacharie et le Pseudo-Zacharie

Le Pseudo-Zacharie de Mytilène a incorporé l'Histoire ecclésiastique dans son œuvre : elle occupe les livres III à VI. La relation entre le Pseudo- et le véritable Zacharie demeure toutefois complexe. Il a évidemment fallu qu'à un moment donné, l'œuvre de ce dernier fût traduite en syriaque, mais est-ce le Pseudo-Zacharie lui-même qui a entrepris la tâche ou une tierce personne ? Il n'y a pas moyen de répondre définitivement à cette question. De plus, est-ce qu'il s'agit d'une traduction ou plutôt d'une adaptation ? La chose certaine est que ce que le Pseudo-Zacharie nous a conservé ne représente aucunement l'œuvre complète du vrai Zacharie. Une étude approfondie par Pauline Allen de l'Histoire ecclésiastique d'Évagre, composée dans les années 590, a clairement démontré qu'il y a des éléments du récit original qui ont été perdus : Évagre invoque régulièrement son prédécesseur anti-chalcédonien, normalement pour le réfuter, et ses références indiquent qu'il y a des sections qui manquent dans notre version de l'œuvre de Zacharie [19]. On ne peut donc reconstituer avec confiance l'Histoire ecclésiastique en se basant exclusivement sur le Pseudo-Zacharie : il est fort probable que notre auteur, ou bien un traducteur, ou éventuellement tous les deux, a/ont supprimé certaines sections, par exemple sur l'implication de Rome dans le schisme acacien, qui avaient moins d'intérêt pour un lectorat syriaque [20].

18. Voir notre introduction (B)(1), cf. BLAUDEAU 2006, p. 548.

19. ALLEN 1980. Nous offrons une comparaison détaillée du Pseudo-Zacharie et d'Évagre dans la section B(3)(d) de notre introduction.

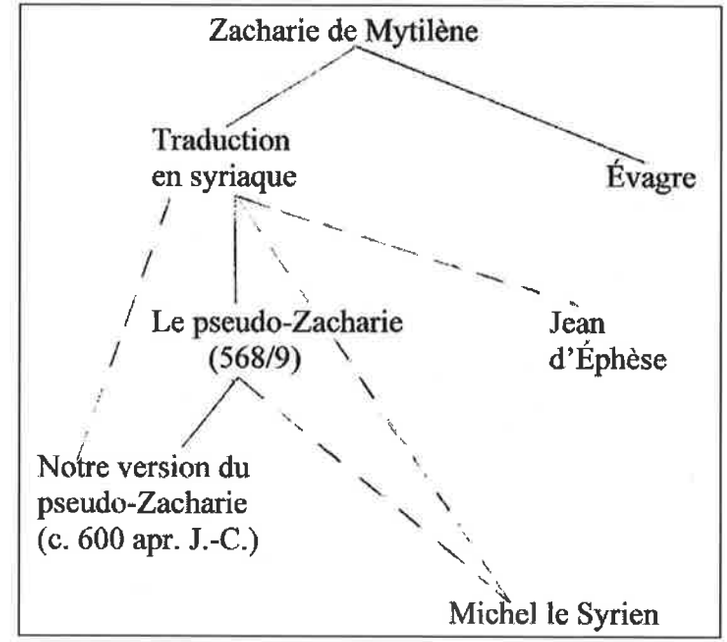
20. ALLEN 1980, une étude de première importance. Cf. notre introduction (B)(3)(d). Voir aussi le schéma que nous offrons ci-dessous dans la section suivante.

La transmission du Pseudo-Zacharie

L'*Histoire composite* du Pseudo-Zacharie fut exploitée par plusieurs auteurs syriaques au cours des siècles suivants. Jacques d'Édesse, par exemple, semble s'être servi de son œuvre, ainsi qu'une chronique melkite du VII^e^ siècle et la chronique de l'an 846 au IX^e^ siècle [21]. Le principal héritier, cependant, fut le patriarche Michel le Grand qui dans sa chronique cite fréquemment le Pseudo-Zacharie, et ce en invoquant ponctuellement son nom [22]. Chose curieuse, Michel offre parfois plus de détails que notre version de la chronique du Pseudo-Zacharie, ce qui est d'autant plus remarquable que notre manuscrit quasi unique de son Histoire composite (le BL Add. 17,202) date d'environ 600 apr. J.-C., donc une génération seulement après la rédaction de l'œuvre. Quelques exemples suffiront. Quand le Pseudo-Zacharie évoque les incursions d'al-Mundhir [23], Michel ajoute : « C'est ainsi que Mondar (Mundhir), le Taiyaye, monta piller toute la région des frontières, c'est-à-dire Baliha et Habora » [24]. Ailleurs [25], Michel reproduit une partie d'une lettre du patriarche Théodose d'Égypte à Sévère omise par le Pseudo-Zacharie. Des éléments ont-ils été omis par le scribe qui a copié notre manuscrit du Pseudo-Zacharie ? [26]. Cette hypothèse ne peut pas être exclue, mais paraît de prime abord invraisemblable, étant donné ce que nous venons de dire sur la datation de notre manuscrit du Pseudo-Zacharie. Plus attirante est l'hypothèse d'une source commune de Michel et du Pseudo-Zacharie, une source parfois abrégée par notre auteur (qui insiste assez souvent sur son intention de raccourcir les récits plutôt prolixes de ses sources) [27]. Nous nous gardons d'offrir une solution définitive à ce problème. Soulignons toutefois que les deux alternatives proposées ne s'excluent pas : il y aurait dans ce cas un Ur-Pseudo-Zacharie, pour adopter un terme encore plus inélégant, qui serait quasiment à l'origine de notre version du texte ainsi que de celle transmise à Michel. Les chroniques eurent toujours tendance à se métamorphoser dès leur publication, car ceux qui les copiaient n'hésitaient

21. WITAKOWSKI 2008, p. 42, RIST 2002, p. 92-93, ALLEN 1980, p. 473 n. 4.
22. Par exemple, en VIII.4, au sujet des Sept dormants d'Éphèse, ou en IX.28, sur la peste sous Justinien. Voir aussi l'introduction de l'édition de Chabot, vol. 1, p. xxviii-xxxi.
23. Pseudo-Zacharie VIII.5a.
24. MS IX.16, p. 270-1 T ; 178a V.
25. MS IX.25, p. 293-4/216b.
26. L'avis de VAN GINKEL 1995, p. 64. WELTECKE 2003, p. 43 n. 82, note la suggestion de Van Ginkel que notre texte du Pseudo-Zacharie pourrait ne représenter qu'une version abrégée d'une traduction syriaque d'une œuvre plus importante.
27. Pseudo-Zacharie V.8, V.2, V.4 (où il abrège des documents), VI.7b, IX.15h (sur sa volonté de supprimer une partie des documents).

pas à éliminer des éléments qui leur paraissaient superflus et même à en ajouter d'autres [28]. De surcroît, tout comme le souligne à juste titre Jan van Ginkel, nous devons nous montrer prudents lorsqu'il est question de combler des lacunes dans le texte du Pseudo-Zacharie en ajoutant des extraits de la chronique de Michel [29]. Nous offrons ci-dessous un schéma de la transmission des œuvres de Zacharie et du Pseudo-Zacharie.



28. Voir GREATREX 2007a, p. 106-110. Nous discutons davantage des cas où Michel offre plus de détails dans notre introduction, (C)(4). Comme nous le notons à cet endroit, on peut supposer aussi que Michel a eu accès, du moins dans certains cas, à des dossiers de documents qui avaient circulé indépendamment de l'œuvre du Pseudo-Zacharie (par ex. les lettres de Sévère et de Théodose).
29. Comme le fait Brooks dans son édition du CSCO. Voir surtout VAN GINKEL 1998, qui insiste à juste titre sur la tendance de Michel à modifier ses sources en fonction de ses propres besoins.

Avant de procéder à une analyse des sources du Pseudo-Zacharie, relevons un cas qui illustre la complexité des relations entre les chroniques grecques et les chroniques syriaques. Le Pseudo-Zacharie, en VIII.4c, discute d'une série de catastrophes naturelles qu'a subies l'empire durant le règne de Justin I[er], dont (par exemple) l'inondation d'Édesse en avril 525 et le séisme qui ébranla Antioche en 526. Il évoque également une sécheresse en Palestine. Selon lui, les eaux de Siloé à Jérusalem auraient cessé de couler pendant quinze ans. Il s'agit vraisemblablement de la sécheresse évoquée par Cyrille de Scythopolis, sécheresse à laquelle aurait mis fin le vénérable Saba en 520, bien que d'autres possibilités aient été avancées [30]. Michel le Syrien, quant à lui, précise que la sécheresse eut lieu durant la septième année du règne de « Justinien » (c'est-à-dire Justin). Sa description est pourtant clairement puisée dans le récit du Pseudo-Zacharie. D'une part, il est possible qu'il ait fabriqué cette date lui-même, comme l'ont souvent fait les chronographes – phénomène souligné récemment par Muriel Debié [31]. D'autre part, un examen plus attentif de cette section de Michel nous conduit à croire à l'existence d'une base concrète pour la datation adoptée par le chroniqueur : après la brève mention de la sécheresse en Palestine, il discute de la destruction du temple païen de Baalbek – passage également extrait de la chronique du Pseudo-Zacharie – et de l'apparition d'une grande femme en Cilicie. Cette dernière notice ne paraît nulle part ailleurs dans la tradition syriaque. Elle provient de Jean Malalas, mais la datation de la notice n'y est pas explicite. Théophane, suivi de Cédrenos, la situe dans la septième année du règne de Justin [32]. Déjà Mango et Scott ont évoqué l'idée d'une source syriaque de Théophane pour le règne de Justin – hypothèse que semble confirmer cet exemple. Une source autre que le Pseudo-Zacharie et Théophane aurait alors ajouté la date de la septième année du règne de Justin, sans nécessairement disposer d'une justification pour une telle datation [33].

30. Cyrille de Scythopolis, *Vie de s. Sabas.* 66-7, cf. TELLELIS 2004, no. 126.
31. DEBIÉ 1999-2000, p. 412-415.
32. Malalas 18.8 ; Théophane p. 171.29-31, 6017 AM ; Cedrenos, p. 640.5-8.
33. Voir MANGO & SCOTT 1997, p. lxxxvii, cf. p. 263 sur l'épisode de la femme de Cilicie. Ils avancent l'idée que Théophane aurait placé l'événement en 524/5 à cause d'un lien apparent dans le texte de Malalas entre la reconstruction d'Édesse (en 524/25) et des hippodromes construits en Isaurie et à Séleucie. Le raisonnement paraît plutôt difficile, il faut l'admettre. Il ressort de notre argumentation que Théophane ne peut en être l'origine. Voir déjà PIGULEVSKAJA 1967 sur les liens entre Théophane et les chroniques syriaques pour la période en question.

Les sources du Pseudo-Zacharie

Nous dresserons ci-dessous une liste des sources dans lesquelles a puisé notre auteur. Sa longueur, on le constatera tout de suite, tend à réduire l'importance du Pseudo-Zacharie : notre auteur s'éclipse devant la panoplie de sources qu'il aurait consultée, voire copiée. Une telle interprétation fait du Pseudo-Zacharie un compilateur plutôt qu'un auteur original, conclusion qui tranche avec la plupart des études modernes (peu nombreuses d'ailleurs) [34]. Ainsi ressemble-t-il davantage au Pseudo-Denys de Tellmahré ou à Théophane qu'à Jean d'Éphèse. Tout comme ce premier, il aurait incorporé des œuvres entières dans sa composition : alors que le Pseudo-Denys a reproduit le récit entier du Pseudo-Josué dans sa chronique, le Pseudo-Zacharie a fait de même pour l'œuvre du vrai Zacharie (en y soustrayant peut-être certaines sections) [35] Il semble l'admettre lui-même dans son introduction :

> « How right and fitting it is for eager and discerning readers that, following on from the three ecclesiastical histories of Eusebius, Socrates and Theodoret, the succeeding events that took place at different times, that are scattered about and not collected together in a single volume, should be assembled and set down, based on documents, or letters, or reliable oral sources. This will be for the benefit of the faithful and those who have a concern for excellence and beauty of soul » [36].

On peut distinguer les sources suivantes dans l'*Histoire composite* du Pseudo-Zacharie [37] :

(1) L'Histoire ecclésiastique de Zacharie de Mytilène, dont nous avons discuté plus haut. Comme nous l'avons signalé déjà, le Pseudo-Zacharie ne reproduit pas l'œuvre entière de son prédécesseur ; il y ajoute aussi quelques notices tirées d'une chronique.

34. Dans notre étude de 2006 nous avons nous-même supposé qu'il existait un (seul) Pseudo-Zacharie, l'auteur de l'œuvre entière (plus ou moins) à part les livres III-VI, cf. l'introduction de Brooks dans son édition du CSCO, p. i-ii.
35. Voir WITAKOWSKI 1987, p. 124-138, notamment p. 136 sur les méthodes du Pseudo-Denys. Michel le Syrien est un autre exemple de compilateur (voir WELTECKE 2003, p. 135-P52) et Théophane (voir MANGO & SCOTT 1996, p lxxiv. Une telle analyse du Pseudo-Zacharie a déjà été faite par HILGENFELD 1904, p. 573 : « Auch in den übrigen Büchern [I-II, VII-XII] hat er meist Urkunde und Berichte von Augenzeugen einfach zusammengestelt ».
36. Trad. PHENIX & HORN.
37. Notre liste suit le même ordre que celle dressée dans notre introduction (C)(3) (voir n. 1 plus haut), où nous en offrons une analyse plus approfondie.

(2) Une chronique, évoquée explicitement à deux endroits, II.1 et IV.0d. Ailleurs on trouve des références aux Olympiades (II.1, I.1, I.3, II.5, III.12b, VII.1a, IX.0a, IX.1a), alors qu'en II.1 (p. 114 du texte), lorsqu'il relate l'histoire des Sept dormants d'Éphèse, il indique explicitement : « L'empereur Dèce mourut après un règne d'un an et trois mois ; il fut tué avec son fils près de Beyrouth ; après lui régnèrent Gallus et (V)olusianus, comme le rapporte la chronique ». On remarque aussi une série de notices chronologiques à la fin du deuxième livre (II.5), concernant les années 438-450, pour lesquelles on peut trouver des parallèles dans la chronique (en latin) du comte Marcellin. Nous croyons qu'il est très probable que le Pseudo-Zacharie a eu accès à une chronique conservée à Amid, bien que nous devions signaler notre doute quant à l'existence de chroniques urbaines de nature officielle [38].

(3) Des listes d'évêques, dont une version a été conservée dans le *Chronographeion syntomon* de Nicéphore du IX[e] siècle. Le Pseudo-Denys et le Pseudo-Zacharie semblent avoir consulté les mêmes listes, comme l'ont noté plusieurs chercheurs, probablement d'origine anti-chalcédonienne [39].

(4) Les historiens ecclésiastiques, surtout Socrate et Théodoret de Cyr ; Eusèbe de Césarée est également évoqué par le Pseudo-Zacharie (I.1, I.3, II.0). Notre auteur prend comme point de départ la fin du récit de Socrate : il le place dans la 32[e] année du règne de Théodose II (440), bien que l'*Histoire ecclésiastique* de l'avocat constantinopolitain n'aille pas au-delà de 438.

(5) Les actes des conciles, désignés par le Pseudo-Zacharie comme des *pepragmena* et *hypomnêmata*. Une lecture attentive des chapitres II.0, II.2-3, révèle qu'il a pu consulter les actes du concile d'Éphèse (II) en 449, ainsi que ceux du concile local de Constantinople de l'année précédente qui condamna Eutychès (peut-être dans la version reproduite dans les actes d'Éphèse). Il fait allusion aussi (II.0a) aux actes d'Éphèse I (431). Pour ce qui concerne le concile de Chalcédoine, il semble s'être contenté de reprendre le récit de Zacharie, qui cite parfois (III.1) les actes du concile [40].

38. Voir DEBIÉ 1999-2000 (sur les archives) ; cf. BURGESS 1993, p. 182-186, BURGESS 2000, p. 179-184 (contre CROKE 1990, p 182-198).

39. La liste offerte par le Pseudo-Denys sous 800AG (II, p. 2/1-2) ressemble de très près à celle donnée par le Pseudo-Zacharie en IV.12ll et VI.7 ; cf. la ressemblance entre le Pseudo-Denys 828AG (II, p. 15/16-17) et le Pseudo-Zacharie VII.15a, et entre le Pseudo-Denys, II, p. 15/17 et le Pseudo-Zacharie VIII.6a. Cf. AHRENS & KRÜGER 1899, p. xxxiv-xxxix.

40. Voir la section F de notre introduction pour une traduction des sections pertinentes du livre II du Pseudo-Zacharie. Sur les actes d'Éphèse II, conservés seulement en syriaque (à part les extraits cités à Chalcédoine), voir MILLAR 2009.

(6) Des dossiers de correspondance, fréquemment cités dans leur entièreté, parfois abrégés. On retiendra les exemples suivants :

(a) I.2-3, un échange de lettres sur des problèmes de calcul des générations dans le livre de Genèse ;

(b) I.4-5, un échange de lettres entre un auteur inconnu et Moïse d'Ingilène, qui précède la traduction syriaque de l'histoire de Joseph et Aséneth ;

(c) II.4, la lettre du patriarche Proclus de Constantinople aux Arméniens (*CPG* 5897), dans une version adaptée [41] ;

(d) IX.10-13, l'échange de lettres entre Sévère et Julien d'Halicarnasse, une traduction du grec en syriaque indépendante de celle de Paul de Callinice ;

(e) X.4, une lettre de l'évêque Rabbula d'Édesse à Gémellinus de Perrhè qui condamne la pratique de certains prêtres qui se nourrissaient du pain eucharistique ; d'autres sources, dont le Pseudo-Denys et Michel, ont conservé la même lettre [42].

Dans deux cas ([c] et [e]), le Pseudo-Zacharie insiste sur le fait qu'il insère les documents pour l'édification de ses lecteurs.

(7) Des récits indépendants, dont certains prennent la forme de lettres insérées dans la narration. On peut distinguer les cas qui suivent :

(a) L'histoire de Joseph et Aséneth (I.5), la première version de cette légende populaire ;

(b) Le baptême de Constantin par le pape Silvestre (I.7), une histoire préservée dans de multiples sources. Le Pseudo-Zacharie affiche une certaine fierté d'avoir déniché cette histoire, inconnue d'Eusèbe et de Socrate. Il ajoute que l'histoire était représentée à plusieurs endroits à Rome et on peut suggérer qu'un certain Isaac (d'Antioche), qui, selon le récit du Pseudo-Zacharie (I.9) avait visité Rome, était à l'origine de sa transmission à notre auteur [43] ;

(c) La découverte des reliques de saint Étienne et d'autres saints en décembre 415 par le prêtre Lucien (I.8), dont, comme dans les cas précédents, il existe plusieurs versions [44] ;

(d) Les Sept dormants d'Éphèse (II.1), dont la version du Pseudo-Zacharie est parmi les plus anciennes, comme l'a démontré Ernst

41. Voir VAN ROMPAY 1985 qui croit à une « intervention délibérée » de la part du Pseudo-Zacharie.

42. Voir notre note à cet endroit, avec WITAKOWSKI 1991, p. 258.

43. Sur ce baptême légendaire, voir (entre autres) AMERISE 2005, p. 104-110, FOWDEN 1994a et 1994b. Sur Isaac, voir VAN GINKEL 2008, p. 79, cf. la chronique du comte Marcellin, a 459 avec CROKE 1995, p. 95.

44. BHO 1087a et b, BHG 1648x.

Honigmann dans un article important. Comme celui-ci le souligne, l'histoire est aussi véridique pour notre auteur que le concile d'Éphèse en 431 ; qui plus est, la résurrection des sept garçons eut lieu, selon le Pseudo-Zacharie, à un moment où l'authenticité de la résurrection du Christ avaient été remise en question et eut pour effet d'en donner une preuve irréfutable [45] ;

(e) La lettre de Siméon à son abbé sur la chute du patriarche Macedonius à Constantinople en 511 (VII.8), incluse, nous dit-on, « pour l'édification des lecteurs » (VII.7c) [46] ;

(f) La pétition des moines de l'Orient et Cosmas de Qennešrin (Chalcis) (VII.11), présentée lors du concile de Sidon en 511 ou 512, document délibérément abrégé par le Pseudo-Zacharie ;

(g) La lettre de Siméon de Beth Arsham sur les martyrs de Najran (VIII.3) dont il existe plusieurs versions en syriaque [47] ;

(h) Le prologue de Mara d'Amid sur la vie du Christ, suivi de l'épisode de la femme prise en adultère (Jn 7, 53 – 8, 11 ; PZ VIII.7), une histoire qui ne figurait pas dans les versions syriaques de l'évangile de Jean, omission qui justifie, aux yeux du Pseudo-Zacharie, son inclusion ici ;

(i) La pétition des évêques anti-chalcédoniens à Justinien, pour laquelle le Pseudo-Zacharie est la source unique (IX.15). Il ne se prive pas de raccourcir le document, signalant qu'on pouvait trouver des arguments semblables dans des documents rédigés contre le concile de Chalcédoine (IX.15h) [48] ;

(j) Une description de Rome et de ses monuments (X.16), clairement dérivée d'une version du *breviarium* attesté seulement en latin, à part la version du Pseudo-Zacharie ;

(k) Un répertoire géographique du monde, d'ouest en est, puisé principalement dans la *Géographie* de Ptolémée (XII.7a-i), suivi d'une description de la région du Caucase, puis d'un récit des événements récents dans cette région, basé sur des sources orales (XII.7j-q). La source de la deuxième section semble croire à la fin imminente du monde (voir XII.7o, juste avant l'extrait cité plus haut) sans pour autant se désespérer ; tout au contraire, il y voit l'aboutissement du plan divin.

45. HONIGMANN 1953d, cf. PEETERS 1923, p. 381-382.

46. Voir DIJKSTRA & GREATREX 2009 pour une discussion en détail de ces événements et la littérature considérable qui les entoure.

47. Voir en dernier lieu DETORAKI 2007, p. 13-35, sur cette lettre.

48. Sur le contexte de la pétition, voir par ex. BROCK 1981, MENZE 2008a, p. 58-68, 94-101.

(8) Une histoire du règne d'Anastase qui se concentre sur la ville d'Amid (VII.1-15), dont l'auteur a été l'ami d'un certain Gadana, qui trahit la garnison perse de la ville (VII.5b). Cet auteur n'offre que très peu de dates, même pour le siège d'Amid en 502-3, à la différence de celui de la section suivante. On notera aussi que la Chronique de l'an 1234 ne connaît que ce livre-ci du Pseudo-Zacharie : il s'ensuit que son auteur aurait peut-être plutôt consulté la source incorporée par le Pseudo-Zacharie dans son septième livre que l'œuvre entière elle-même [49].

(9) Une source du règne de Justinien (VIII-IX), qui se place explicitement dans cette période [50]. Cet auteur connaissait l'ermite Dodo (VIII.5a), l'italien Dominique (IX.18a) et date de nombreux événements en employant le système d'indictions. Il s'intéresse à l'histoire tant militaire qu'ecclésiastique et semble montrer un intérêt particulier pour la région d'Amid et de Martyropolis. Le même auteur pourrait être la source également de XII.6, chapitre qui concerne des événements à Amid en 553, où le système indictionnel est aussi employé.

(10) Une source apocalyptique qui s'attendait à une fin du monde proche (XII.4-5). Cet auteur préfère dater des événements en employant la date de l'année du règne de Justinien ; il inclut même une date calculée depuis la naissance du Christ. Il détecte plusieurs signes de l'imminence de la destruction du monde, dont une pluie de poussière tombée du ciel [51].

Le personnage du Pseudo-Zacharie risque de s'effacer complètement derrière cette liste de sources imposante. Il reste, cependant, un compilateur soucieux de son public : d'une part il veut fournir des récits qui l'édifieront, d'autre part il ne veut pas l'ennuyer en reproduisant trop de documents. Dans ce contexte, soulignons l'existence de nombreux recueils de documents pertinents dans les manuscrits syriaques, par exemple dans le manuscrit BL Add. 12,156, daté de 562 apr. J.-C., qui contient une sélection considérable de la correspondance et des traités de Timothée Élure, des extraits du concile d'Éphèse II, la lettre de Proclus aux Arméniens et des citations des Pères de l'Église, surtout de Cyrille d'Alexandrie. Le manuscrit BL Add. 12,155, daté du VIII[e] siècle offre une

49. Chronique de 1234, chapitres 47 à 52. Pour les règnes de Justin I[er] et de Justinien elle ne conserve aucune trace de l'œuvre du Pseudo-Zacharie.

50. Par ex. en VIII.5c, IX.1, X.0a, où il affirme qu'il écrivait sous cet empereur.

51. Voir VAN GINKEL 2007, p. 207-211 sur ces tendances millénaristes du Pseudo-Zacharie et de Jean d'Éphèse ; plus généralement, MEIER 2003a, p. 345-426, HARVEY 1988, p. 298-302.

compilation semblable [52]. L'existence de ces corpus imposants de textes anti-chalcédoniens rend compréhensible non seulement la capacité du Pseudo-Zacharie à citer de nombreux documents importants, mais aussi sa tendance à les couper, puisque, comme il le dit lui-même en IV.6d (où il intervient d'ailleurs dans le texte de Zacharie pour le faire) :

> « Since they [i.e. Timothy's arguments] are stated at length with quotations refuting them [i.e. the Chalcedonians], we shall not mention them here, so as not to bore the reader, since the faithful may find in every place refutations against them by [those who are] discerning, first of all by Dioscorus, and after him by this Timothy, and after him by Peter and by Philoxenus of Mabbug and by the eloquent Severus, chief of the bishops of Antioch, in his *Against the Grammarian*, and by Cosmas and Simeon of Legino, and in the letter of the Alexandrians » [53].

Section	Contenu	Source	Référence à la discussion ci-dessus (dans la section [v])	Référence à la discussion dans l'introduction à la nouvelle traduction
i.1	Introduction	n/a	-	**F**
i.2-3	Généalogies	Incertaine	6 (a)	**C 3 (vi)(a)**
i.4-6	Joseph et Aséneth	Moïse d'Ingilène	6 (b)	**C 3 (vi)(b), (vii)(a)**
i.7	Baptême de Constantin	Incertaine	7 (b)	**C 3 (vii)(b)**
i.8	Invention des reliques de s. Étienne	Incertaine	7 (c)	**C 3 (vii)(c)**
i.9	Isaac et Dodo	-	-	**F**
ii.1	Sept dormants	Incertaine	7 (d)	**C 3 (vii)(d)**
ii.2-4	Histoire de l'Église, 448-9	Socr., actes conciliaires	4-5	**C 3 (iv-v)**
ii.5	Lettre de Proclus	La lettre	6 (c)	**C 3 (vi)(c)**
	Notices d'événements 438-450	Chronique	2	**C 3 (ii)**

52. WRIGHT 1871, p. 640-648 (cf. EBIED & WICKHAM 1985), *ibid.* p. 921-955, cf. MILLAR 2009, p. 52-54.

53. Traduction PENIX & HORN.

iii	Règne de Marcien (450-457)	Zach. Myt.	1	**C 3 (i), B 3**
iv	Règne de Léon (457-474)	Zach. Myt.	1	**C 3 (i), B 3**
v-vi	Règnes de Zénon (474-491) et de Basilisque (475-6)	Zach. Myt.	1	**C 3 (i), B 3**
vii	Règne d'Anastase (491-518)	Source anastasienne	8	**C 3 (viii)**
viii	Règne de Justin I[er] (518-527)	Source justinienne	9	**C 3 (ix)**
ix	Règne de Justinien, 1[e] partie (527-536/7)	Source justinienne	9	**C 3 (ix)**
x	Règne de Justinien, 2[e] partie (536/7-?), frag.	Source justinienne	9	**C 3 (ix)**
x.16	Description de Rome	*Notit. Urbis Romae*	7 (j)	**C 3 (vii)(j)**
xi-xii.3	Incertain (pas conservé)	-	-	
xii.4-5	Signes de la fin du monde	Source apocalyptique	10	**C 3 (x)**
xii.6	Événements à Amid au cours des a. 550	Source justinienne	9	**C 3 (ix)**
xii.7a-j	Description du monde	Ptolémée	7 (k)	**C 3 (vii)(k)**
xii.7k-q	Aff. caucasiennes	Source orale	7 (k)	**C 3 (vii)(k)**

Conclusion

Le Pseudo-Zacharie, on l'a vu, a réuni des sources disparates dans une seule œuvre composite. L'extrait le plus important, de par sa longueur, est l'Histoire ecclésiastique de Zacharie de Mytilène, d'où les auteurs syriaques subséquents ont tiré la conclusion que celui-ci était l'auteur de l'œuvre entière [54]. Notre compilateur a néanmoins entrepris des recherches considérables pour agencer sa composition, surtout pour mettre la main sur des épisodes peu connus (tel le baptême de Constantin par Silvestre) qui pourraient édifier ses lecteurs aussi bien que susciter leur intérêt. Son Histoire composite a préservé ainsi des récits contemporains fort précieux pour les historiens modernes, comme celui de la chute de Macedonius ou

54. Voir HONIGMANN 1953c, p. 195-197, sur ce point.

celui qui concerne les guerres de Justinien en Orient au début de son règne.

Jean d'Éphèse, le Pseudo-Zacharie et l'Église anti-chalcédonienne

Pour terminer notre contribution, il sera utile d'établir un contraste entre l'œuvre du Pseudo-Zacharie et celle de Jean d'Éphèse. On remarque une différence assez nette entre l'approche modérée du premier, une perspective déjà perceptible dans l'œuvre de son prédécesseur Zacharie de Mytilène, et celle prônée par l'évêque d'Éphèse. Peut-être en raison de son expérience des persécutions qui éclatèrent durant le règne de l'empereur Maurice (581-602), ce dernier se montre cinglant lorsqu'il évoque les personnages principaux du camp chalcédonien, notamment l'évêque Abraham bar Kaili d'Amid ou le patriarche Éphrem d'Antioche. Comme l'a noté dernièrement Volker Menze, Abraham en particulier devient pour la tradition syriaque un monstre brutal, prêt à tout pour forcer l'adhésion au concile de Chalcédoine. Menze relève une polarisation marquée entre les communautés pro- et anti-chalcédoniennes dans son œuvre, tendance qui reflète davantage ses propres perceptions que la réalité historique. Le Pseudo-Zacharie, par contre – ou plutôt ses sources – se montre plus généreux, prêt à admettre qu'Éphrem était honnête (VIII.4a), bien qu'il soit, lui aussi, plutôt critique à l'endroit d'Abraham (X.2a) [55].

Comme le fait ressortir Menze, une tradition anti-chalcédonienne définitive s'est mise en place à partir des années 560. Cette tradition insistait sur les divergences entre les communautés pro- et anti-chalcédoniennes, sans doute dans le but de conforter les adversaires du concile et de renforcer leur sens identitaire (surtout après la conquête musulmane). L'histoire présentée dans cette version est dépourvue de nuances : il s'agit d'une lutte entre persécuteurs impitoyables et combattants courageux pour l'orthodoxie. La version de Jean d'Éphèse supplanta celle du Pseudo-Zacharie : le Pseudo-Denys ne puise que rarement dans l'œuvre de ce dernier, tandis que Michel se montre plus influencé par Jean que par notre auteur, bien qu'il en reproduise des sections importantes [56].

55. MENZE 2008a, p. 116-120, 235-245 sur Abraham ; p. 110-111 sur Éphrem. Le compte rendu de MENZE 2008a par M. Whitby (à paraître) souligne cet aspect important du livre de Menze. On consultera également avec profit MENZE 2008b, article qui concerne la mission de conversion entreprise en Asie mineure par Jean.

56. Nous suivons ainsi l'avis de MENZE 2008a, p. 272-273, bien que nous ne partagions pas son interprétation par ex. du rôle attribué à Théodora par les sources anti-chalcédoniennes, cf. le compte rendu de Whitby, à paraître. Le cas de Michel est d'ailleurs particulier, car il n'hésite pas à apporter des changements à ses sources,

On pourrait résumer cette interprétation de la façon suivante : alors que le Pseudo-Zacharie regarde vers le passé, déployant des documents contemporains à cette fin, et paraît croire à l'avenir de la communauté anti-chalcédonienne au sein de l'empire romain, Jean prend plutôt ses distances de l'empire. Vingt ans environ après la parution de l'œuvre du Pseudo-Zacharie, l'Église anti-chalcédonienne avait passé le point de rupture. Il s'agissait à ce moment-là de réécrire le passé à la lumière de la situation actuelle, d'où (entre autres éléments) la transformation d'Abraham en suppôt du diable. Puisque l'histoire a donné raison à cette vision plus pessimiste, la tradition syriaque s'est tournée vers elle plutôt que vers le récit plus nuancé de notre auteur.

Bibliographie

Ammien Marcellin, *Histoire* : éd. Th. MOMMSEN, Ammien Marcellin, *Histoire*. 1. Livres XIV-XVI, texte établi et trad. E. Galletier ; avec la collab. de Jacques Fontaine, Paris, Les belles Lettres (Collection des Universités de France. Série latine) ; *Histoire*. 2. éd., trad. fr. et notes, G. SABBAH, 1970, *Histoire*. 3. Livres XX-XXII, texte établi, trad. et annoté par Jacques FONTAINE, avec la collab. de E. FREZOULS et J.D. BERGER, 1996 ; *Histoire*. 4. Livres XXIII-XXV.1, texte établi et trad. par Jacques Fontaine, 1977 ; *Histoire*. 5. Livres XXVI-XXVIII, texte établi, trad. et annoté par Marie-Anne Marié, 1984 ; *Histoire*. 6. Livres XXIX-XXXI . Index général, 1999 ; trad. angl. B. CROKE, *The Chronicle of Marcellinus*, Sydney, Australian National University, 1995 (Byzantina Australiensia 7 [avec une reprod. de l'éd. de Th. Mommsen].

Cedrenos, *Compendium Historiarum*, éd. I. BEKKER, I, Bonn, 1838 (CSHB).

Cyrille de Scythopolis, *Les moines de Palestine* : éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (Texte u. Untersuchungen XLIX.2) ; tr. fr. et comm. A.J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient : Les moines de Palestine*, III.1-3. Paris 1962-63 ; tr. angl. R.M. PRICE avec J. BINNS, *The Lives of the Monks of Palestine*. Kalamazoo, Mich., 1991.

Eusèbe, *Histoire ecclésiastique : The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac*, éd. W. WRIGHT & N. MCLEAN, Cambridge, Cambridge U.P., 1898.

Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* : *Ecclesiastical History*, éd. J. BIDEZ & L. PARMENTIER, London, 1898 (réimpr. Amsterdam, 1964) ; tr. M. WHITBY, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool, Liverpool U.P., 2000 (Translated texts for historians).

Malalas, *Chronique* : *Ioannis Malalae Chronographia : accedunt Chilmeadi Hodiique Annotationes et Ric. Bentleii Epistola ad Io. Millium*, éd. L. DINDORF, Bonn, 1831 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae) ; éd. J. THURN, Berlin, 2000 (CFHB) *The Chronicle of John Malalas : a Translation*, E.M. & M.J. JEFFREYS, R.D. SCOTT *et al.*, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies, 1986 (Byzantina Australiensia 4).

Michel le Syrien, *Chronique* : les références a, b, et c désignent les colonnes dans la version syriaque. De gauche à droite, elles sont arrangées dans l'ordre c, a, b. Dans la traduction de Chabot, la traduction de a vient normalement en premier lieu, suivie de

voire à les déformer, comme le relève VAN GINKEL 1998, toujours dans le but de servir les intérêts de la communauté miaphysite de son temps.

deux colonnes, dont celle de gauche (b) traite d'histoire profane et celle à droite (c) traite de l'histoire ecclésiastique.
Socrate, *Histoire ecclésiastique* : *Socrates Scholasticus, Kirchengeschichte*, éd. G.C. HANSEN, Berlin, Akademie Verlag, (GCS, Neue Folge 1), 1995 ; *Socrate. Histoire ecclésiastique*, I, trad. P. MARAVAL, Paris, 2004 (Sources chrétiennes 477).
Théophane, Chronographie :. Theophanes, *Chronographia*, éd. C. de Boor, Leipzig 1883 ; trad. C. MANGO & R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History AD 284-813* Oxford, 1997.

AHRENS & KRÜGER 1899 : voir les traductions et éditions de l'HE du Pseudo-Zacharie.
ALLEN 1980 : P. ALLEN, « Zachariah Scholasticus and the *Historia Ecclesiastica* of Evagrius Scholasticus », *JTS* 31, p. 471-488.
AMERISE 2005 : M. AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità*, Stuttgart.
ASHBROOK HARVEY 1988 : S. ASHBROOK HARVEY, « Remembering Pain : Syriac historiography and the separation of the churches », *Byzantion* 58, p. 285-308.
BAUMSTARK 1922 : A BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.
BLAUDEAU 2006a : P. BLAUDEAU, *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Roma (BEFAR).
BLAUDEAU 2006b : P. BLAUDEAU, « Rome contre Alexandrie ? L'interprétation pontificale de l'enjeu monophysite (de l'émergence de la controverse eutychienne au schisme acacien 448-484) », *Adamantius* 12, p. 140-216.
BROCK 1981 : S.P. BROCK, « The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) », *OCP* 47, p. 87-121 (= 1992, XIII).
BROCK 1992 : S.P. BROCK, *Studies in Syriac Christianity*, Aldershot.
BURGESS 1993 : R.W. BURGESS, *The* Chronicle *of Hydatius and the* Consularia Constantinopolitana, Oxford.
BURGESS 2000 : R.W. BURGESS, « 'Non duo Antonini sed duo Augusti' : The Consuls of 161 and the Origins and Traditions of the Latin Consular *Fasti* of the Roman Empire », *ZPE* 132, p. 259-290.
CROKE 1990 : B. CROKE, « City Chronicles of Late Antiquity » dans G. Clarke (éd.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Rushcutters Bay, p. 165-203.
CROKE 1995 : B. CROKE, Voir Marc. *com.*, dans les sources primaires.
CROKE 2007 : B. CROKE, « Justinian under Justin: reconfiguring a reign », *BZ* 100, p. 13-56.
DEBIÉ 1999-2000 : M. DEBIÉ, « Record keeping and chronicle writing in Antioch and Edessa », *Aram* 11-12, p. 409-417.
DEBIÉ 2003 : M. DEBIÉ, « Du grec en syriaque : la transmission du récit de la prise d'Amid (502) », *BZ* 96, p. 601-622.
DEBIÉ 2004a : M. DEBIÉ, « Jean Malalas et la tradition chronographique de langue syriaque » dans J. Beaucamp *et al.*, (éds), *Recherches sur la chronique de Jean Malalas*, I. Paris, p. 147-164.
DEBIÉ 2004B : M. DEBIÉ, « L'image d'Antioche chez les historiens syro-occidentaux », communication lors du colloque « Antioche de Syrie : histoire, images et traces de la ville antique », Lyon, 4-6 octobre 2001, *TOPOI* (Maison de l'Orient méditerranéen) Suppl. 5, 2004, p. 155-170.
DETORAKI 2007 : M. DETORAKI, voir *Martyrium Arethae*, dans les Sources primaires.
DIJKSTRA & GREATREX 2009 : J.H.F. DIJKSTRA & G. GREATREX, « Patriarchs and politics in Constantinople in the reign of Anastasius (with a Reedition of *O. Mon. Epiph. 59*) », *Millennium* 6, à paraître.

EBIED & WICKHAM 1985 : R.Y. EBIED et L.R. WICKHAM, « Timothy Aelurus against the definition of the Council of Chalcedon », dans LAGA, MUNITIZ & VAN ROMPAY 1985, p. 115-166.
FOWDEN 1994a : G. FOWDEN, « Constantine, Silvester and the church of S. Polyeuctus in Constantinople », *JRA* 7, p. 274-284.
FOWDEN 1994b : G. FOWDEN, « The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and their Influence », *JRS* 84, p. 146-170.
FREND 1972 : W.H.C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge.
GRAY 2005 : P.T.R. GRAY, « The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and Their Significance » dans M. Maas (éd.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge, p. 215-238.
GREATREX 2006 : G. GREATREX, « Pseudo-Zachariah of Mytilene: the context and nature of his work », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6, p. 39-52.
GREATREX 2007a : G. GREATREX, « The early years of Justin I's reign in the sources », *Electrum* 12, p. 99-113.
GREATREX 2007b : G. GREATREX, « Moines et militaires dans la défense de la frontière orientale », dans A. Lewin & Pellegrini (éds), *The Roman Eastern Frontier in Late Antiquity (vel sim.)*, Oxford, p. 285-297.
HARVEY 1988 : voir ASHBROOK HARVEY.
HILGENFELD 1904 : H. HILGENFELD, CR de la traduction du pseudo-Zacharie par HAMILTON & BROOKS, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 47, p. 573-576.
HONIGMANN 1953 : E. HONIGMANN, « Zacharias of Mytilene » in *Patristic Studies* », Roma, p. 194-204.
HONIGMANN 1953a : E. HONIGMANN, *Patristic Studies*, Città del Vaticano (Studi e Testi 173).
HONIGMANN 1953b : E. HONIGMANN, « Anthimus of Trebizond » dans HONIGMANN 1953a, p. 185-193.
HONIGMANN 1953c : E. HONIGMANN, « Zacharias of Mitylene » dans HONIGMANN 1953a, p. 194-204.
HONIGMANN 1953d : E. HONIGMANN, « Stephen of Ephesus (April 15, 448 – Oct. 29, 451) and the legend of the seven sleepers » dans HONIGMANN 1953a, p. 125-168.
HORN 2006 : C. HORN, *Asceticism and Christological Controversy in fifth-century Palestine*, Oxford.
HOWARD-JOHNSTON 1995 : J.D. HOWARD-JOHNSTON, « The two great powers in Late Antiquity: a comparison » dans A. Cameron (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. 3, *States, Resources, Armies*. Princeton, p. 157-226 (= I dans J.D. , *East Rome, Sasanian Persia and the End of Antiquity*, Aldershot, 2006).
KUGENER 1900 : M.A. KUGENER, « La compilation historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur », *ROC* 5, p. 201-214 ; 461-480.
LAGA, MUNITIZ & VAN ROMPAY 1985 : C. LAGA, J.A. MUNITIZ & L. VAN ROMPAY (éds), *After Chalcedon. Studies in theology and church history offered to Prof. Albert van Roey for his 70th birthday*, Louvain.
LUTHER 1997 : A. LUTHER, *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, Berlin.
MANGO & SCOTT 1997 : voir Théophane.
MEIER 2003a : M. MEIER, *Das andere Zeitalter Justinians*, Göttingen.
MENZE 2008a : V. MENZE, *Justinian and the Making of the Syriac Orthodox Church*, Oxford.
MENZE 2008b : V. MENZE, « Jacob of Sarug, John of Tella and Paul of Edessa: ecclesiastical politics in Osrhoene, 519-522 » dans G. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, p. 421-438.

MILLAR 2009 : F. MILLAR, « The Syriac Acts of the second Council of Ephesus (449) » dans R. Price & M. Whitby (éds), *Chalcedon in Context. Church Councils, 400-700*, Liverpool.
PALMER 1993 : A. PALMER (avec S. BROCK et R. HOYLAND), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool.
PEETERS 1923 : P. PEETERS, « Le texte original de la passion des Sept dormants », *AnBoll* 41, p. 369-385.
PIGULEVSKAJA 1967 : N. PIGULEVSKAJA « Theophanes' Chronographia and the Syriac chronicles », *JÖBG* 16, p. 55-60.
RIST 1998 : J. RIST, art. « Zacharias Scholastikos », dans *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 14, p. 303-307.
RIST 2002 : J. RIST, « Die sogennante Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor : Überlieferung, Inhalt und theologische Bedeutung » dans M. Tamcke (éd.), *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, Hamburg, p. 77-99.
RIST 2004 : J. RIST, « Der Bau des ostsyrischen Stadt Dara (Anastasiupolis). Überlegungen zum Eigengut in der Kirchengeschichte des Ps.-Zacharias Rhetor », dans M. Tamcke (éd.), *Syriaca* II, Münster, p. 243-266.
RIST 2006 : J. RIST, « Zacharias Rhetor als Biograph : Zu Überlieferung und Inhalt der *Vita Severi Antiocheni* (BHO 1060), der *Vita Isaiae* (BHO 550) und der *Vita Petri Iberi* (CPG 7001) » dans M. Tamcke (éd.), *Syriaca* III, Münster : à paraître.
SCOTT 1985 : R. SCOTT, « Malalas, the *Secret History*, and Justinian's Propaganda », *DOP* 39, p. 99-109.
TELLELIS 2004 : I.G. TELLELIS, *Meteorologika phainomena kai klima sto Byzantio*, 2 vols, Athens.
TER HAAR ROMENY 2008 : B. TER HAAR ROMENY (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden.
TROMBLEY & WATT 2000 : voir bibliographie finale.
UTHEMAN 1999 : K.-H. UTHEMAN, « Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe », *Augustinianum* 39, p. 5-83.
VAN GINKEL 1995 : J.J. VAN GINKEL, *John of Ephesus. A Monophysite Historian in sixth-century Byzantium*, thèse Ph.D., Groningen.
VAN GINKEL 1998 : J.J. VAN GINKEL, « Making History : Michael the Syrian and His Sixth-Century Sources » dans R. Lavenant (éd.), *Symposium Syriacum VII*, p. 351-358, Roma.
VAN GINKEL 2006 : J.J. VAN GINKEL, « Michael the Syrian and his sources : Reflections on the methodology of Michael the Great as a historiographer and its implications for modern historians », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6, p. 53-60.
VAN GINKEL 2008 : J.J. VAN GINKEL, « Greetings to a Virtuous Man. The Correspondence of Jacob of Edessa » dans TER HAAR ROMENY 2008, p. 67-81.
VAN ROMPAY 1985 : L. VAN ROMPAY, « Proclus of Constantinople's "Tomus ad Armenios" in the post-Chalcedonian tradition » dans LAGA, MUNITIZ & VAN ROMPAY 1985, p. 425-449.
WATT 1999 : J.W. WATT, « Greek historiography and the "Chronicle of Joshua the Stylite" » dans G.J. Reinink & A.C. Klugkist (éds), *After Bardaisan*, Louvain, p. 317-327.
WATTS 2005a : E.J. WATTS, « Winning the Intracommunal Dialogues : Zacharias Scholasticus' *Life of Severus* », *JECS* 13, p. 437-464.
WELTECKE 2003 : D. WELTECKE, *Die "Beschreibung der Zeiten" von Mor Michael dem Grossen (1126-1199)*, (CSCO vol. 594), Louvain.
WHITBY à paraître : M. WHITBY, compte rendu de MENZE 2008a, à paraître dans *Gnomon*.
WICKHAM 2007 : L. WICKHAM, CR de BLAUDEAU 2006a, *JTS* 58, p. 729-732.

WITAKOWSKI 1990 : W. WITAKOWSKI, « The transmission of Malalas' Chronicle in Syriac », dans E. Jeffreys, B. Croke & R. Scott (éds), *Studies in Malalas*, Sydney, p. 299-310.
WITAKOWSKI 1991 : W. WITAKOWSKI, « Sources of Pseudo-Dionysius for the Third Part of his *Chronicle* », *OrSuec* 40, p. 252-275.
WITAKOWSKI 2008 : W. WITAKOWSKI, « The Chronicle of Jacob of Edessa » dans TER HAAR ROMENY 2008, p. 25-46.
WITAKOWSKI [à paraître] : W. WITAKOWSKI, « The *Miscellaneous History* of Pseudo-Zachariah of Mytilene », à paraître.
WRIGHT 1871 : W. WRIGHT, 1870-1872, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, 3 vols, London.

LES CHRONIQUES BRÈVES SYRIAQUES

Andrew PALMER
Universités
de Manchester et Nijmegen
Angleterre et Pays-Bas

Les chroniques brèves syriaques datent du début du VI^e^ jusqu'au milieu du IX^e^ siècle environ[1]. La plus ancienne d'entre elles est une chronique édessénienne annalistique d'une série d'événements survenus pendant le règne d'Anastase ; à l'exception d'une seule phrase probablement interpolée, elle ne contient rien qui indique une date après 506[2]. Après une brève introduction historique qui remonte jusqu'au III^e^ siècle, elle donne une

1. BROCK 1976 ; 1979-1980 ; PALMER 1990a ; 1993a ; HOYLAND 1997. Plusieurs des textes furent édités et traduits en latin par E.W. Brooks, I. Guidi, ou J.-B. Chabot dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Chacune des chroniques brèves syriaques nous a été transmise en un seul exemplaire parfois endommagé. Je remercie Sebastian Brock, Muriel Debié, Garth Fowden, Jan Van Ginkel, Amir Harrak, Jack Tannous et Witold Witakowski pour leurs avis et leur aide bibliographique.
2. Pour la phrase écrite après la mort d'Anastase en 518 (voir NAU 1897b) : p. 316, l. 26-317, l . 2. Cette chronique anonyme fut conservée par Josué, un stylite dans le couvent de Zuqnin près d'Amid, qui le recopia dans sa propre chronique, écrite vers 775, ce qui explique l'attribution inexacte. La chronique de Zuqnin elle-même fut jadis identifiée à tort avec celle du patriarche Denys de Tellmahré (mort en 845) et ce n'est que vers la fin du XIX^e^ siècle qu'elle fut attribuée à Josué : voir NAU 1897a. L'attribution n'étant pas certaine, le texte fut édité par J.-B. Chabot sous le titre d'*Incerti auctoris chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum.* A. Harrak, dans l'introduction à sa traduction de la Chronique de Zuqnin, a rendu avec un nouvel argument l'attribution de la chronique à Josué le Stylite quasiment certaine. Quant à la chronique anonyme anastasienne, elle est probablement à attribuer à Stratonice d'Édesse (voir PALMER 1990b). Trombley et Watt prétendent à la page xxvii de l'introduction à leur traduction que « one could as easily argue that his interest in military matters shows him to have been a soldier, or his concern with judicial and administrative affairs a government official ». Mais ni un soldat, ni un officier du gouvernement n'aurait écrit en syriaque pour satisfaire à la demande d'un moine !

L'Historiographie syriaque, M. Debié (éd.), Paris, 2009 (Études syriaques 6), p. 57-87.

notice plus ou moins longue pour chaque année, commençant par l'an 806 de l'ère séleucide = 494/5 de notre ère et finissant au mois de novembre 818 de l'ère séleucide = 506 de notre ère [3]. Cette chronique peut être appelée « Chronique d'Édesse de l'an 506 » [4].

La deuxième chronique brève syriaque est la chronique d'Édesse de l'an 540 ; on l'appelle depuis le début du XVIII[e] siècle *Chronicon Edessenum*, c'est-à-dire la Chronique d'Édesse, tout court, quoique deux ou trois autres chroniques d'Édesse soient parues au cours des XIX[e] et XX[e] siècles [5]. Cette chronique se trouve, sinon à la source, du moins proche de la source d'une tradition de datation de la Nativité. Suivant l'autorité, sinon de notre unique manuscrit, en tout cas de ses ancêtres perdus, presque toutes les chroniques syriaques occidentales acceptent en effet, pour autant qu'elles en parlent, que Jésus est né en 309 AG = décembre de l'an 3 ou janvier de l'an 2 avant notre ère [6]. Eusèbe en revanche date la naissance du Christ de 312 AG = décembre de l'an 1 ou janvier de l'an 2 de notre ère [7].

La chronique de 540 fournit aux autres chroniques syriaques occidentales le modèle d'une liste de notices datées, concises et non annalistiques, c'est-à-dire qui sautent parfois plusieurs années [8]. Une telle liste (sans le canon chronologique d'Eusèbe) rend facile la juxtaposition de faits divers dans un but rhétorique ; de cette façon on peut suggérer, sans le dire, que tel ou tel événement naturel est à comprendre comme un signe de la colère de Dieu à propos d'un événement humain antérieur, même si l'intervalle entre les deux événements est assez grand.

3. Les chroniques étudiées se servent toutes de l'ère séleucide, qui commence le premier octobre de l'an 312 avant Jésus-Christ. Nous écrirons donc désormais AG (pour *Anno Graecorum*) 806 = 494/5 ou nov. 817 AG = nov. 506.

4. Titre approuvé par Harrak, p. 6.

5. Éditée par I. Guidi dans le volume intitulé *Chronica minora* (désormais cité *CM*) du CSCO. Le premier éditeur, J.S. Assemanus, rétablit sans autorité l'ordre de la succession des faits historiques. La date tardive attribuée par Hallier à la chronique ne saurait convaincre : voir DUVAL 1893 ; HAASE 1918. Les autres chroniques d'Édesse qui ont été transmises sont celles de 506 et de 1234, auxquelles nous ajouterions volontiers, pour des raisons qui paraîtront plus bas, celle de 846.

6. WITAKOWSKI 1984-1986. PALMER 2000. Les « autres » chroniques d'Édesse dont il est question dans l'article de Witakowski sont des textes hypothétiques, supposés avoir existé pour expliquer les *variae lectiones* dans les autres chroniques par rapport au manuscrit de la chronique de 540.

7. Une chronologie de 775 (à distinguer de la chronique de Zuqnin de 775) est la seule exception ; elle date la naissance du Messie de 506 ans avant le 25 décembre 816 AG = 504, c'est-à-dire en 310 AG = 2 avant notre ère.

8. L'exemple de la « chronique » du Khuzistan, où manquent les dates, donne à penser que la chronique de 540 n'eut pas la même influence chez les syriaques orientaux.

Plusieurs chroniques syriaques occidentales ne rapportent pas toujours les faits historiques dans l'ordre de leur succession, ce qui leur permet de créer une juxtaposition encore plus frappante, comme on le voit dans la chronique épigraphique d'Ehnesh (citée *infra*). C'est encore une licence fournie par la chronique de 540, car cette chronique, tout en respectant sans doute l'intégrité de ses sources, présente les faits avec un certain artifice : elle commence par la description d'une inondation de novembre 513 AG = 201 et donne en conclusion un résumé de cette inondation et des inondations centennales de 303, de 413 et de 525, qui confrontent l'auditeur avec la preuve que la cité à laquelle Jésus aurait promis la sécurité en temps de guerre est sans défense contre les eaux imprévues qui tombent du ciel. Le fait que le chroniqueur appelle Édesse, dans ce contexte pénible, « la Bénie » et ne compte les inondations que depuis l'Ascension du Christ, c'est-à-dire depuis que l'apôtre Addaï apporta au roi Abgar, selon l'apocryphe appelé *La Doctrine d'Addaï*, la fameuse promesse de protection, nous autorise à dire que le paradoxe est voulu [9]. L'histoire syriaque, comme les autres traditions historiographiques, est une branche de la rhétorique et souvent aussi de l'homilétique. Les prêtres qui écrivirent ces chroniques se faisaient les interprètes de la volonté de Dieu reflétée dans les faits historiques.

Ce fut sans doute un prêtre qui nota dans l'évangéliaire de son église non loin (semble-t-il) de Damas, des faits concernant « les Arabes de Mahomet » et leurs conquêtes en Syrie pendant les années 634/5 à 637 dans l'ordre de leur succession, y compris une bataille près de Gabitha, que l'on serait tenté d'identifier avec la fameuse victoire arabe du fleuve Yarmouk, si ce n'est qu'un autre témoin du VII[e] siècle distingue les deux rencontres [10]. L'évangéliaire appartient à la British Library et l'écriture en est contemporaine des événements, ce qui lui donne un intérêt tout particulier, même si, après tant de siècles, elle est difficile et en partie même impossible à lire. À cette brève notice fragmentaire revient l'honneur d'être appelée la troisième, selon la succession chronologique, des

9. Dans PALMER 2000 est posée la question de savoir si la chronique de 540 peut avoir fait partie (en traduction grecque) d'une hypothétique pétition présentée par l'évêque Addaï d'Édesse à l'empereur Justinien afin de le persuader de subventionner les travaux hydrauliques dont parle Procope dans les *Édifices*. La chronique passe sous silence les travaux de Justin à Édesse, dont témoigne Malalas, ce qui peut s'expliquer par la nécessité rhétorique de suggérer que la ville ruinée par l'inondation de 525 ne se serait pas encore remise, en 540, de cette catastrophe. Le chroniqueur flatte Justinien et n'aurait donc pas supprimé une allusion à ses travaux hydrauliques à Édesse, si ceux-ci avaient été effectués avant 540, étant donnée l'emphase qu'il donne aux inondations successives et aux bâtiments de la ville.

10. Anastase le Sinaïte, Sermon 3 ; voir HOYLAND 1997, p. 117.

chroniques brèves syriaques [11]. On voit que nous employons ici l'appellation de « chronique » dans un sens large.

La quatrième est la chronique de 640, écrite apparemment par le prêtre Thomas [12]. Les sept premières rubriques de cette chronique pourraient former, en dépit d'un manque de programme [13], une unité heuristique, à réaliser par le lecteur-interprète [14]. Les cinq premières rubriques, dont fait partie un résumé de la Chronique d'Eusèbe, avec une critique de sa chronologie [15], se succèdent de façon conventionnelle et rationnelle [16]. Il y a même des liaisons entre quelques-unes des rubriques, des récapitulations intermédiaires et dans un de ces passages, le rédacteur se manifeste. Qu'il s'agisse d'un écrivain contemporain de l'empereur Héraclius ressort de la fin de la cinquième rubrique ; et l'identité de cet écrivain se révèle de façon indirecte à la fin de la septième section de la sixième rubrique, dans laquelle le dernier passage de la cinquième rubrique se retrouve sous une forme presqu'identique. Ce fait nous oblige à chercher une signification

11. NÖLDEKE 1875, p. 79-82. DONNER 1981, p. 142-46. PALMER 1993a, p. 1-4 (avec une nouvelle lecture du manuscrit par S. Brock). HOYLAND 1997, p. 116-117.

12. Voir PALMER 1993a, p. 5-24, et HOYLAND 1997, p. 118-20. Land appela ce texte « Liber Calipharum », mais la notice concernant Mahomet et ses successeurs jusqu'à l'an 724 de notre ère à la page 42 du premier tome (rééditée à la page 155 de *CM*) fut ajoutée après le mot « fin » et rien avant ce mot ne date d'après AG 952 AG = 640/1. Voir PALMER 1993, p. 49-50.

13. BAUMSTARK 1922, p. 182-83 et 247, et WITAKOWSKI 1987, p. 80-81, semblent convaincus, comme l'était déjà Land, du manque de formation spirituelle et historique du compilateur de cette « collection décousue », où l'on ne saurait donc chercher un sens d'ensemble. Voir aussi WITAKOWSKI 1999-2000, p. 419-37. DEBIE 2006, p. 18-28, nomme ce texte « la *Chronique composite* », évitant par là la subjectivité de Land et Baumstark.

14. PALMER 1992a.

15. *CM* 97-98 : « Car l'an 309 de l'ère d'Alexandre de Macédoine [c'est-à-dire de l'ère séleucide = 3/2 avant notre ère] eut lieu l'Épiphanie de notre Sauveur dans le monde et il fut dans le monde pendant trente-trois ans, selon le témoignage que nous avons trouvé dans un livre digne de foi qui appartient aux archives d'Édesse, lequel ne contient point d'erreurs et qui donne des informations dignes de foi sur toute chose ». Il s'agit donc de l'une des sources inconnues de cette chronique, qui était peut-être aussi une source de la chronique de 540.

16. 1re rubrique : discours de géographie, *CM* 77-78 (peut faire penser à la création du monde) ; 2e : généalogie d'Adam jusqu'aux douze patriarches, *CM* 78-84 ; 3e : listes de rois, de prêtres, d'empires, *CM* 84-98 ; 4e : résumé, d'ailleurs sans dates, de la Chronique d'Eusèbe jusqu'à Constantin le Grand, avec un supplément au sujet de la naissance du Christ, *CM* 98-129 ; 5e : continuation jusqu'à 640, *CM* 129-39 ; 6e : « Note exégétique (syriaque : *sukkolo*) qui, sous forme d'annales, contient des informations concernant des matières très diverses », *CM* 139-50 ; 7e : synodes jusqu'à l'an 451 de notre ère, *CM* 150-54.

dans la confusion de cette sixième rubrique, dont la forme est inhabituelle, désordonnée et fragmentée. Le titre de cette rubrique indique que cela était voulu [17]. La septième rubrique, concernant les conciles de l'Église, est un indice montrant que le clergé jacobite (syro-orthodoxe) cherchait, dès le lendemain de la conquête arabe, à convaincre le peuple jacobite que cette conquête ne niait point la force protectrice du Christ et ne prouvait pas non plus la vertu et la piété des Arabes, mais qu'elle était le résultat de la colère temporaire de Dieu, qui rendrait la victoire à l'empereur des Romains, du moment que celui-ci admettrait la position des jacobites.

Dans le premier siècle de l'islam, il y avait encore des chrétiens parlant syriaque, particulièrement dans les monastères de Terre Sainte, qui étaient en accord avec les empereurs byzantins. Ces empereurs étaient appelés *malke* (« rois »), ce qui fait que ce groupe fut appelé en syriaque *malkaye*. La chronique melkite, la cinquième des chroniques courtes, recouvre d'un voile de silence les événements importants de son temps (peu après 642), et s'intéresse plutôt aux polémiques théologiques. Le fait que le chroniqueur n'ajoute aucun argument historique qui lui soit propre en faveur de l'orthodoxie de sa foi chalcédonienne est peut-être une preuve à l'appui de la théorie selon laquelle la conquête arabe a disqualifié les fondements de l'historiographie byzantine et ainsi réduit au silence pour quelque temps les historiens hellénophones.

Écrite peu après 664, la Chronique maronite, la sixième des chroniques courtes, a une approche différente [18]. Elle commence comme une chronique universelle, mais la partie la plus intéressante, dont sont conservés seulement des fragments, contient un certain nombre d'anecdotes à propos de l'histoire récente, dont beaucoup proviennent de sources hellénophones, à en juger par le nombre d'emprunts au grec dans le syriaque. Quelquefois, il semble que l'auteur aime simplement les bonnes histoires, mais la plupart de ces histoires peuvent être considérées comme de la propagande chalcédonienne. Les succès arabes sont évoqués en passant, ou attribués à la stupidité de quelques Byzantins, alors même que des succès byzantins mineurs sont longuement relatés. Les jacobites qui, de façon évidente appréciaient la protection arabe en échange de leur loyauté, sont décrits de manière grotesque, comme ayant été forcés de payer une amende annuelle importante aux musulmans comme punition pour avoir perdu dans un

17. Muriel Debié ne semble pas prendre ce titre au sérieux ; voir DEBIÉ 1998, p. 179 : « Nous avons sans doute affaire là à un travail préliminaire de collecte du matériel historiographique avant que le compilateur ait pu harmoniser les sources et leurs computs et ranger ces fragments en une chronique ».

18. Les moines du monastère de Mar Maron étaient à l'époque une branche de la communauté chalcédonienne en Syrie, qui cherchait à s'affirmer.

débat contre les maronites à la cour de Muʿāwiya. La chronique comprend un récit bizarre d'un pèlerinage de Muʿāwiya au Golgotha : essayait-il de l'emporter sur les chrétiens et d'acquérir le titre universel de « commandeur des croyants », ou recherchait-il, très sincèrement, à attirer la bénédiction sur lui-même [19] ?

Muʿāwiya a bonne presse auprès des chrétiens syriaques et spécialement des chroniqueurs jacobites [20]. Dans l'histoire qui suit, la propagande chalcédonienne est insérée entre deux rapports qui semblent objectifs de tremblements de terre, de telle sorte que ces événements naturels sont interprétés implicitement comme des signes du courroux divin envers les jacobites.

> « En 970 AG, la 17e année de Constance, un vendredi de juin (le 7 juin 659), à la deuxième heure, un violent tremblement de terre survint en Palestine, où il y eut de nombreux effondrements. Le même mois, les évêques des jacobites, Théodore et SBKWT (Sévère Sebokht ?) vinrent à Damas et participèrent à une discussion sur la foi avec ceux de la maison de Mor Maron en présence de Muʿāwiya. Quand les jacobites furent vaincus, Muʿāwiya leur ordonna de payer vingt mille *denarii* et leur recommanda de garder le secret. C'est de là que vient la coutume des jacobites de payer cette somme en or chaque année à Muʿāwiya, afin qu'il ne leur retire pas sa protection et ne permette pas qu'ils soient persécutés par des membres de l'Église. La personne que les jacobites appellent « patriarche » a fixé la somme que tous les couvents de moines et de religieuses doivent verser chaque année pour contribuer à ce paiement en or et il en a fait de même pour tous les adhérents à sa foi. Il a légué ses propriétés à Muʿāwiya, pour que, par peur de cet homme, tous les jacobites lui soient soumis. Le 9 du mois au cours duquel eut lieu la discussion avec les jacobites, un dimanche, à la huitième heure, le 9 juin 659, il y eut un tremblement de terre ».

Il se pourrait que la seule information fiable ici soit que Muʿāwiya empêcha les chalcédoniens de persécuter les jacobites et que ceux-ci prétendaient déjà que leur chef (Théodore, 649-667) était le patriarche légitime d'Antioche.

19. RONCEVALLE 1899. BREYDY 1985, p. 93, n. 12, et 132-138 ; BREYDY 1990, p. 34-46. PALMER 1993a, p. 29-35. HOYLAND 1997, p. 135-139, réfute la thèse de Breydy selon laquelle Théophile d'Édesse serait l'auteur de la chronique maronite.

20. HEALEY 1989 et FIEY 1989, spéc. p. 14 ss, se référant à Jean de Penek, Michel et Barhebraeus. L'article de Healey donne une idée de ces sources, mais ne dit rien de spécifique au sujet de Muʿāwiya.

La chronique dite « du Khuzistan », le seul texte de notre collection qui n'appartienne pas à la tradition syro-occidentale, fut écrite peu après 660. C'est un rare exemple de l'historiographie syro-orientale [21]. Selon Sebastian Brock, « the work consists of short narratives, arranged in rough chronological order, covering both secular and ecclesiastical matters. The title given to the text, *Episodes taken from Ecclesiastical and Secular Histories*, indicates that it is just an excerpt from a larger work » [22]. C'est un précieux document des dernières années de l'empire Sassanide. À la différence des chroniques syro-occidentales, elle ne donne aucune date pour les événements qu'elle relate. Comme le remarque Muriel Debié : « It seems singularly inappropriate to describe it as a chronicle ; it is more appropriately categorized as an ecclesiastical history » [23]. Néanmoins, nous la comptons ici comme la septième chronique « courte », parce qu'elle a été éditée parmi les *Chronica minora*.

Notre huitième texte est la chronique de Jacques d'Édesse. Son titre complet dans l'unique manuscrit que nous en possédons est « Chronographie continuant celle d'Eusèbe de Césarée ». L'œuvre de Jacques, comme celle d'Eusèbe (celle-ci est connue d'après la traduction latine de Jérôme et une version arménienne anonyme), est formée de deux parties [24]. La première partie, incluant une introduction qui aborde le problème de la chronologie eusébienne, fait la liste des souverains macédoniens, des Ptolémée d'Égypte et des empereurs de Rome, avant de passer à la Parthie, l'Arménie, l'Osrhoène et aux autres royaumes post-hellénistiques. « Cette partie contient aussi une liste aujourd'hui perdue, des rois sassanides de Perse » [25]. La partie chronologique est complétée par une concordance des règnes des monarques romains et perses. Les canons qui suivent, conservés sous forme de tables, commencent avec seulement deux *fila regnorum*, dans lesquels sont comptées les années de règne des empereurs romains et des rois perses, mais se terminent avec trois *fila regnorum*, le troisième étant celui des « rois » arabes. À la droite (quand on lit) de ces *fila regnorum* (c'est-à-dire avant eux, en suivant la direction de la lecture) une autre colonne fournit les séquences numériques selon ce qu'on peut appeler « l'ère de Jacques ». Des deux côtés de chaque colonne, mais les traversant assez souvent, sont données les *lemmata* contenant l'information

21. *CM* 15-39. Études : NAUTIN 1982 ; HOYLAND 1997, p. 182-89 ; ROBINSON 2004.

22. BROCK 2009.

23. DEBIÉ sous presse.

24. La description suivante doit beaucoup à Witold Witakowski.

25. Jan van Ginkel (1er octobre 2009) ajoute que la liste des grands-prêtres juifs comprise dans la chronique de Michel au XIIe siècle vient probablement de Jacques.

historique. Ceux-ci sont assez mal conservés, ce qui, bien sûr rend problématique l'analyse de leur contenu » [26].

À la différence de celles de 540, de 640 et de 780, cette chronique respecte toujours l'ordre chronologique ; toutefois, Jacques est très sélectif. En gardant trace des dirigeants perses, il s'intéresse seulement aux événements de l'Empire romain d'Orient, particulièrement à ceux du diocèse d'Orient. Jacques est peut-être le dernier chroniqueur jacobite à reconnaître les archevêques chalcédoniens de Rome, Constantinople, Jérusalem, Antioche et Alexandrie, laissant ainsi ouverte la porte à la reconstitution de l'empire chrétien. En consignant aussi les archevêques des « croyants » ou des « orthodoxes » pour l'Orient et l'Égypte, Jacques sous-entend le point de vue jacobite mentionné plus haut, selon lequel l'empire chrétien de son temps ne peut plus prétendre à l'orthodoxie puisqu'il a reconnu le concile de Chalcédoine. Cela implique que le retour à l'orthodoxie non chalcédonienne est la condition de la réussite du projet impérial chrétien.

À l'occasion, Jacques promeut son propre siège d'Édesse, en incluant la liste de ses évêques parmi les patriarches [27]. La sélection opérée par Jacques est un instrument finement agencé. Des cas de diffusion de la mortalité bovine ne méritaient pas en eux-mêmes d'être inclus dans une chronique de l'empire romain d'Orient et de sa trahison supposée du nom chrétien. Jacques fait une exception pour une épidémie parmi le bétail et ajoute que les terres cultivées sont retournées à l'état de friches par manque de bœufs pour les cultiver. Au même moment, il argue que deux évêques furent ordonnées parmi les jacobites, parce que la persécution contre les opposants à Chalcédoine avait conduit à une pénurie de candidats à l'épiscopat. Cette persécution est ainsi implicitement comparée à l'épidémie qui avait privé les cultivateurs de leurs bœufs, si bien que la terre cultivée est analogue à l'empire d'Orient christianisé et son retour à la friche est une parabole des conquêtes perse et arabe de la Syrie ; le

26. WITAKOWSKI 2008, p. 34. Ce volume contient aussi deux articles sur Jacques comme historien et épistolier : ADLER 2008 et VAN GINKEL 2008.

27. De plus, la pratique systématique de Jacques de donner le numéro d'ordre de chaque évêque est un rappel constant de sa revendication pour le siège apostolique d'Édesse qu'il considère d'une plus grande antiquité que celui de Constantinople, précédant même celui d'Alexandrie ; par ex. *CM*, p. 318 (paraphrasé) : « Asclepius devint le 35e évêque d'Édesse, Timothée le 31e d'Alexandrie, Macaire le 56e – et Pierre le 57e de Jérusalem – Éphrem le 51e d'Antioche et Anthime le 22e de Constantinople ».

lecteur est invité à conclure que celles-ci sont la conséquence de la politique ecclésiastique byzantine [28].

La neuvième chronique courte est un catalogue des désastres de l'an 716 [29]. Elle enregistre dans la nuit du 8 août 712 un signe dans le ciel, une épée pointée vers le sud ; une peste bubonique s'est déclarée en décembre 712 ; un tremblement de terre s'est produit le 28 février 713, ainsi que d'autres séismes dans la région d'Antioche, les années suivantes ; une sécheresse, conduisant à un manque de récolte aggravé par une invasion de sauterelles, également en 713 ; une tornade le 20 mai 713 ; enfin, après la mort du calife Walid et l'accession au califat de son frère en février 715, une tempête de grêle meurtrière le 27 avril de cette même année et une autre encore le 20 avril 716. L'auteur de cette chronique comprend seulement que Dieu, comme un père juste, dont la justice ne peut être mise en cause, était en colère contre son peuple.

La dixième chronique courte est une chronologie d'Adam au troisième calife abbasside en 775 ; elle est intitulée « Exposé des générations, des races et des années depuis Adam jusqu'aux jours présents » [30]. Cette aventure dans le passé lointain est comparable à la première partie de la Chronique melkite (texte 4) [31] La chronique du prêtre Thomas, la Chronique maronite et la Chronique de 846 ont apparemment le même intérêt suranné pour les calculs millénaristes – car selon tout comput, six mille ans ont passé depuis le jour de la création, avant que Muḥammad apparaisse sur la scène de l'histoire. La liste des califes, qui forme la dernière partie de ce texte est particulièrement intéressante, car elle suggère une *translatio imperii* des Romains aux Arabes. Elle doit être comparée avec les listes plus anciennes datées de 705 [32] et 724 [33] et avec la liste incluse dans les chroniques de 819 et 846 [34].

La chronique d'Ehnesh, gravée en 780 sur le mur méridional de l'église Saint-Serge d'Ehnesh / Gümüsgün au bord de l'Euphrate au-dessus de

28. WITAKOWSKI 2008, p. 26-27 renvoie à KAYSER 1886 et établit la liste des passages dans lesquels d'autres chercheurs se réfèrent brièvement à cette chronique, omettant seulement HOYLAND 1997, p. 163-165.

29. Cette chronique a de nombreux parallèles dans la dernière partie de la *Chronique de Zuqnin*. Cf. bibliographie finale pour l'édition et la traduction.

30. Ms. London, BL, Add. MS 14 683 (Xe siècle), f. 93r-102r édité par E.W. BROOKS dans *CM*.

31. Nous reconnaissons, par exemple, ce que HALLEUX 1978, p. 5 appelle « un souci majeur de mettre en relief la datation des millénaires ».

32. Ms. London, BL, Add. 17 193, f. 17r, édité par LAND 1868, vol. 2, p. 11 (*addenda* au vol. 1).

33. Voir n. 12.

34. Voir tableau en annexe. Certaines de ces listes de califes arabes sont considérées comme des chroniques courtes indépendantes dans le CSCO.

Zeugma, est la seule chronique courte qui ne soit pas conservée sur parchemin [35]. Elle présente la particularité remarquable d'appeler le calife Mahdi « commandeur des croyants » en syriaque, la langue des chrétiens ! Le texte peut être cité ici en entier :

> « En l'an 309 (4/3 av. J.-C.), le Messie vint au monde [36] ;
> et en l'an 930 (618/9), les Arabes vinrent dans le pays [37] ;
> et en l'an 968 (656/7), une bataille fut livrée à Siffin [38] ;
> et en l'an [9]95 (683/4), une grande famine survint [39] ;
> et en l'an 1005 (693/4), une ténèbre se produisit [40] ;
> et en l'an 1088 (776/7), le vallon de Mar'ash fut déporté dans l'empire romain pour nos péchés [41] ;
> et en l'an 342 (30/1), le 24 mars, the sixième jour, le Messie souffrit sa passion [42] ;

35. CHABOT 1900, p. 249-88, n° VIII, 283-288 ; POGNON 1907, n° 84, p. 148-51 et pl. XXXIV ; PALMER 1993b, p. 62, avec une transcription et une traduction de l'inscription du mur sud aux p. 63 et 64 et de l'inscription du mur est p. 54. Le reste de l'article est un commentaire du texte. PALMER 1993a, p. 71-74. HOYLAND 1997, p. 415-416.
36. La seule autre chronique syriaque qui commence avec la naissance du Christ est la *Chronique de 819*. Elle donne la même date pour cet événement, une date provenant, comme nous l'avons vu, de la Chronique d'Édesse de 540 ou de l'ancêtre de celle-ci. DEBIE 1998 discute p. 184-188 « l'ère des Séleucides et la date de la naissance du Christ à Édesse ».
37. *Cf.* la chronographie de 775, à l'a. 930 AG (618/9) : « Héraclius et les Romains entrèrent dans Constantinople et Muḥammad arriva du sud et entra dans le pays et le soumit. » Il faut noter que cette date, comme celle de la naissance du Christ, contient les nombres 9 et 3, sur lesquels les théologiens de la Trinité comme Éphrem le Syrien ont fréquemment joué.
38. *Cf. Chronique de Zuqnin*, 968 AG (656/7), p. 153 T ; HARRAK, p. 146 V. Selon la Chronique de 1234, I, p. 278 (PALMER 1993a, p. 184), le nombre total de morts des deux côtés fut de 60 000.
39. *Cf.* MS, XI.15, IV, p. 444 T ; II, p. 470f. V, Michel relate un hiver particulièrement froid vers 995 AG qui tua les oliviers, les vignes et les animaux domestiques.
40. Il s'agit de l'éclipse solaire totale du milieu de la matinée du 5 octobre 693, qui se produisit juste au-dessus de la Syrie. Voir PALMER 1993a, p. 261 : il faut ajouter la chronique d'Ehnesh à Jacques d'Édesse, transmis par Michel XI.16, IV, p. 446 ss. T ; II, p. 474 V, comme deuxième témoin syrien.
41 Théophane, 6270 AM (*Anno Mundi*) rapporte que les « hérétiques jacobites syriens » de la vallée de Germanicie (Mar'ash) furent déportés en Thrace sur l'ordre de l'empereur Léon par Michel Lakhanodrakon ; il s'agit sans nul doute de représailles pour la déportation des chalcédoniens par les Arabes depuis la même vallée vers Ramla (Théophane, 6262 AM).

> et en l'an 1091 (779/80), le commandeur des croyants, Mahdi, vint (dans cette région) et envahit (l'empire romain) jusqu'au Gihon ; à son retour, il ordonna que les églises fussent mises à bas et que les Banu Tanukh adoptassent l'islam » [43].

Le clergé jacobite, rejetant la chrétienté byzantine, avait fait acte de loyalisme envers les dirigeants arabes en échange de leur protection ; mais le Mahdi, loin de le protéger, détruisit ses églises et força les derniers Arabes chrétiens à adopter l'islam. En l'appelant *amīro da-mhaymne*, traduction de l'arabe *amīr al-mu'minīn*, le prêtre qui a inscrit ce texte sur le mur de son église a peut-être voulu rappeler aux lettrés ou aux convertis à l'islam concernés, qu'il incombait aux Arabes de témoigner leur solidarité aux jacobites dont nombre d'entre eux, de la vallée de Mar'ash, avaient été emmenés captifs par les armées byzantines en 777. Pour ceux de l'intérieur, cependant, les mots étaient lourds d'ironie : le parallèle entre la venue du Christ et la venue des Arabes, les notices comme les augures de la proche fin du monde au chapitre 24 de l'Évangile selon Matthieu (celui qui est appelé « commandeur des croyants » était-il l'Antéchrist ?) ; la référence significative à la Crucifixion, rappel codé que la victoire ultime appartient à ceux seulement que Dieu considère comme croyants. Comme les chroniques de 540 et 640, celle de 780 juxtapose des événements bien distants dans le temps et pour ce faire, se départit occasionnellement de l'ordre chronologique [44]. Cela peut être considéré comme une caractéristique de la tradition rhétorique syro-occidentale.

Toutes les chroniques appelées *Chronica minora* ne sont pas aussi concises que celle d'Ehnesh. Quelques-unes sont intarissables et si pleines de spéculations ignorantes et de médisances que ce sont des témoins presque sans valeur. La Chronique de 813, notre douzième chronique courte, est un texte de cette sorte, un fragment qui débute au cours de l'an 753/4 et disparaît en 812/3 (il n'y a aucune raison de penser que le texte se terminait cette année-là) [45]. Elle dit, par exemple, qu'Isaac, un moine de Qartmin, a assassiné un homme pour obtenir une poudre qui change le plomb en or, qu'arguant de ce pouvoir, il prétendait connaître l'alchimie,

42. Ainsi Jésus a vécu exactement 33 ans depuis la date de sa conception le 25 mars et il est mort le sixième mois (l'année séleucide commence le 1er octobre) ; « le sixième jour » (vendredi) attire l'attention sur le symbolisme du nombre parfait. Cf. note 35.
43. Voir MS 12.1, IV, p. 478 ss. T ; I, p. 1 V, 1090 AG, Théophane 6272 AM et Tabari 8.136 (161, 163 AH).
44. De même la chronique de 640 introduit une référence à la crucifixion entre deux notices sur Sévère d'Antioche.
45. Édité par BROOKS dans *CM* 183-96.

moyennant quoi il obtint d'abord l'épiscopat, puis le patriarcat. Quand le calife qui l'avait promu en espérant en tirer profit, découvrit la fraude, il l'étrangla et jeta son corps dans l'Euphrate [46]. Le patriarcat d'Isaac, enregistré par les chroniques de 819 et 846 (les deux derniers textes de notre collection) n'a pas été reconnu par Michel le Syrien.

La chronique de 819 (désormais citée Q), la treizième des chroniques courtes, ressemble à la chronique de 540, sa principale source pour les cinq premiers siècles et demi de notre ère [47]. La politique ecclésiastique de la chronique jacobite Q est diamétralement opposée à la politique chalcédonienne du début du sixième siècle de la chronique sur laquelle elle a pris modèle. Comme cette dernière, Q – tant pour les années avant qu'après 540 – consiste principalement en notices concises et comprend les notices de la succession des dirigeants et des évêques, chacune d'elles étant introduite par une formule de datation. La chronique de 540 est précédée d'une large narration sur l'an 201, puis elle fait la liste des événements depuis la fondation du royaume d'Édesse jusqu'à 540, et se conclut par un résumé sur les quatre inondations à Édesse à cette période. Q n'a ni préface ni conclusion et commence, comme la chronique de 780, avec la naissance du Christ. À la différence des chroniques de 540, 640 and 780, Q ne déroge jamais à l'ordre chronologique des événements [48].

Lawrence Conrad [49] regarde Q comme un bon exemple du phénomène de « stratification » (*layering*), qu'il considère comme « typique des chronologies syriaques anciennes ». Il identifie quatre couches dans Q : « 1. la chronologie de Qartamin [*sic*], couvrant les événements ecclésiastiques, byzantins et islamiques jusqu'à l'an 728 [50] ; 2. une chronologie de

46. L'histoire était déjà connue vers 775 : *Chronique de Zuqnin*, p. 210 et *ss* T ; Harrak, p. 192 V.

47. Q conserve occasionnellement une meilleure lecture. La plupart des variantes, de toute façon, impliquent que Q a omis ou abrégé les notices de sa source. Il existe aussi des variantes inspirées par la tradition historiographique jacobite remontant à Jean d'Éphèse, dont un exemple particulièrement frappant est la falsification de la notice concernant la mort d'Asclepius, l'évêque chalcédonien d'Édesse, pour donner l'impression qu'il s'agissait d'un jugement de Dieu.

48. BROOKS 1897 (Brooks ne connaissait pas Q à cette époque, mais ce qu'il dit sur la fin de la chronique de 846 s'applique parfaitement à Q). PALMER 1990a, p. 9-13 ; PALMER 1993a, p. 75-84 ; HOYLAND 1997, p. 419-21.

49. CONRAD 1991.

50. Conrad vocalise de façon erronée le nom de Qartmin, comme on le trouve dans la plus grande partie de la littérature ancienne. Il donne le titre « La chronologie de Qartamin » pour se référer non à Q, mais aux sources de Q à l'abbaye de Qartmin. Il affirme que les références à Qartmin cessent en 728 ; en fait, la dernière notice effectivement consacrée à l'abbaye de Qartmin est la suivante : « 1030 AG = 718/9 Mar Athanase de Nunib devint supérieur de l'abbaye de Qartmin ; dans la vingt-

nombreux événements ecclésiastiques, avec quelques détails d'événements arabes jusqu'à l'an 785 ; 3. une liste des rois abbassides jusqu'à l'an 813 ; 4. une liste des patriarches jacobites jusqu'à l'an 819. » [51]. Cette analyse doit être considérée avec prudence. Il y a quelque vérité dans l'affirmation que la chronique est formée de « couches », mais la source de Qartmin a été insérée dans les informations provenant de la chronique de 540 et de sources postérieures. Loin d'avoir reçu sa « plénitude au sixième siècle », Q ne sait rien des patriarches de sa propre tradition jacobite entre Sévère et Pierre de Callinice, ce qui doit signifier qu'elle ignore Jacques d'Édesse [52]. Elle comble ce manque avec des notices provenant de sources hagiographiques, telles que celles qui avaient déjà été insérées, en même temps que les matériaux de Qartmin, aux quatrième et cinquième siècles. À partir de Pierre, la succession des patriarches est presque complète, culminant avec les patriarches qartminiens du milieu du VIII[e] siècle. Jusqu'à la mort d'Athanase Sandloyo en 758, on peut déceler un préjugé partisan en faveur de Qartmin, car Athanase et son prédécesseur Isaac, qui y étaient en honneur, furent largement condamnés. Toutefois, le successeur d'Athanase, David, bien que qartminite, est franchement condamné par Q [53] ; cela suggère une césure originale en 758, date après laquelle la chronique fut sporadiquement continuée à l'extérieur de l'abbaye de Qartmin.

Le compilateur qartminite, qui a sans doute écrit son œuvre en 758 à la demande de Sandloyo, remonte au temps du Christ pour donner un aspect

cinquième année de son abbatiat [743/4] il devint évêque du Tur ᶜAbdin ; il mourut en 746/7 ». Mais les notices portant sur les années 734, 736, 738, 755 and 758 concernent d'éminents évêques et les « bons » patriarches de l'abbaye de Qartmin, dont Isaac ! La notice suivante sur le « mauvais » patriarche David n'a probablement pas été écrite dans sa propre abbaye, qui était également celle de Qartmin. Cela laisse penser que la chronique de Qartmin, qui entremêle des sources éparses de cette abbaye (non une chronologie continue, comme le suggère Conrad) et d'autres sources, parmi lesquelles la chronique de 540, diverses vies de saints et – très probablement – la chronique perdue de Jean le Stylite de Litarba, se terminait à l'origine avec la mort du patriarche Athanase Sandloyo.

51. Cité d'après CONRAD 1991, p. 22-24, où les « couches » sont disposées en liste, l'une au-dessus de l'autre.

52. C'est d'autant plus surprenant que la *Vie* (inédite) de Siméon de Ḥarran (m.734), dont Q paraphrase une partie dans sa notice sur 1018 AG, dit qu'une copie de la chronique de Jacques avait été faite pour le monastère de Siméon, Qartmin, au début du VIII[e] siècle : voir PALMER 1990a, p. 10. Il s'agit peut-être, cependant, de l'œuvre à laquelle le syriaque se réfère sous le nom grec de *khronikon*, mais qui était probablement un traité du calendrier, et pas une chronique.

53. Même le titre honorifique *Mor* lui est refusé.

apostolique au patriarchat jacobite et insère des notices sur l'abbaye de Qartmin dans les augustes annales d'Édesse ; il peut avoir fait usage de la chronique aujourd'hui perdue de Jean de Litarib. Litarib [54] est proche des pâturages de Dabiq, ce qui pourrait expliquer la présence de notices issues de sources arabes orales sur les invasions de 710, 716, 717 et 728, car l'une de ces armées d'invasion fut certainement levée dans ce lieu de rassemblement nomade (717 : « Sulaymān leva à nouveau une armée aux pâtures de Dabiq ») et les autres ont vraisemblablement été aussi levées à cet endroit. Il est vrai que 728 est après 726, date à laquelle la chronique de Jean est généralement réputée avoir été achevée [55], mais un examen plus attentif de la chronique de Michel le Syrien révèle que la note sur la fin de la chronique de Jean suit la colonne de droite, dans laquelle le dernier événement n'est pas l'union des Églises syriaque et arménienne en 726, mais l'apostasie des Alépins, qui arriva « après cela », ce qui laisse la marge nécessaire [56]. Notons aussi que Litarib est proche d'Alep [57].

Si Jean de Litarib a été une source de Q, cela expliquerait la coupure en 728 ; cela expliquerait aussi pourquoi Q possède une « liste royale » arabe qui est bien meilleure que celle de Jacques d'Édesse et celles de 705 et 724 (voir tableau), puisqu'elle donne dix ans à Muḥammad au lieu de sept. Il est logique que Jean, qui avait accès à des sources arabes, ait été mieux informé sur la chronologie arabe que les autres auteurs [58]. Le fait que la « liste royale » a été continuée de la même manière après la mort de Jean peut s'expliquer comme l'ouvrage d'un de ses disciples, qui a pu tenir ainsi à jour sa chronique jusqu'en 744/745. Après cette date, Q ne dispose

54. Pour cette transcription, phonétiquement *Litháriv*, avec aspiration du *taw* et du *bet* et un accent sur la seconde syllabe, qui explique pourquoi le *yud* est souvent omis, voir le ms. British Library, Add. 14 602, fol. 67b ou 68a, d'env. 600 ap. J.-C., et le 12 172, fol. 79a, apparemment du IX^e^ siècle : *lytryb* ; WRIGHT 1872, II, p. 708, col. 1 et 595, col. 2. L'orthographe devenue traditionnelle « Litarba » est celle de Chabot dans son édition de Michel.

55. MS, 11.20, IV, p. 461 T ; II, p. 496 et 500 V. HOYLAND 1997, p. 390, n. 12 écrit que la note marginale en question « vient après une notice sur l'union des Églises syrienne et arménienne en 1037 AG », qui est l'an 725/6.

56. Le fait que Q ne comporte aucune notice sur ladite union et sur l'apostasie des Alépins peut s'expliquer par sa pratique habituelle (perceptible dans la chronique de 540), qui consiste à omettre arbitrairement certaines notices provenant de ses sources.

57. Voir la carte V dans PALMER 1993a, p. 267, où la transcription traditionnelle « Litarba » est conservée.

58. Au début du VIII^e^ siècle, Ibn Shihâb al-Suhri (m. 742) avait compilé en arabe une liste des « années des califes ». Voir HOYLAND 1991, p. 215, cité par DEBIÉ 1999-2000.

plus de son excellente source sur les califes et son information est incomplète, contradictoire et confuse.

Notre quatorzième et dernier texte, la Chronique de 846, est aussi long que le premier, la chronique de 506 ; il était même à l'origine plus long, car beaucoup de ses folios sont perdus [59]. C'est la plus complexe de toutes les chroniques brèves. Compilée à partir de nombreuses sources, elle tisse en un seul canevas toute l'histoire, depuis la création (quoique le début soit perdu) jusqu'au milieu du IX^e^ siècle [60]. Il est vrai que la dernière partie ne témoigne plus d'intérêt pour le monde extérieur à l'empire arabe, si ce n'est pour raconter les exploits militaires arabes au-delà des frontières. La succession des califes est notée, mais celle des empereurs n'est pas continuée ; parmi les chefs religieux, on n'a que la liste des patriarches jacobites d'Antioche et de certains de leurs évêques, particulièrement ceux qui ont commencé comme moines à Qartmin et fini comme évêques à Harran. Le point de vue jacobite étroit de la fin de la chronique répond au point de vue juif étroit du début ; la symétrie est probablement voulue, car elle amène le lecteur à voir dans les jacobites le Peuple élu de Dieu.

De cette manière, nous sommes amenés à penser que l'intérêt de l'histoire grecque et romaine était éphémère. Alexandre, Antiochos Épiphane et Pompée étaient utiles pour accomplir la prophétie de Daniel. De Constantin à Anastase, dont le règne a marqué la fin du sixième millénaire, les empereurs romains ont d'abord dirigé le Peuple élu, puis se sont opposés à lui. Celui-ci est implicitement défini comme le peuple des trois conciles de Nicée (325), Constantinople (381) et Éphèse (431), celui qui fut trompé par Arius, Chalcédoine et le pape Léon. Tous les empereurs depuis Anastase se sont opposés à la vérité ; cependant, jusqu'au règne de Justinien, la succession des cinq patriarches est enregistrée. La persécution des fidèles sous Justinien rappelle celle qui eut lieu sous Dioclétien, l'usage de la contrainte sur les marches de l'autel est comparable à la désacralisation du Saint des Saints par Antiochos et Pompée. Tous ces échos renforcent la symétrie mentionnée plus haut, tandis que le point de vue étroit de l'Ancien Testament est contrebalancé par celui de la tradition syriaque orthodoxe. Cela implique, d'après les prophètes de l'Ancien Testament et la révélation du Nouveau Testament, que l'histoire se dirige vers une conclusion dans laquelle le reste fidèle sera justifié par le retour du Messie.

59. Éditée par E.W. BROOKS, *CM* 157-238. Voir BROOKS 1897, p. 569-88. Voir aussi les notes de FRÄNKEL 1899 et 1900. Cette chronique avait déjà été signalée par NAU 1896 ; 1903. Voir PALMER 1990a, p. 8-13 et 1993a, p. 75-84. HOYLAND 1997, p. 419-421.

60. Cette chronique n'appuie absolument pas la théorie de Conrad d'une « disposition en strates ».

Harran est mentionnée six fois dans la période qui s'étend de 700 à 758, mais cela vient de l'utilisation de la source qartminite conservée dans la chronique de 819 : sept des évêques de Harran au VIII[e] siècle venaient de l'abbaye de Qartmin. Le compilateur de la chronique de 846 a laissé de côté un certain nombre de notices de cette source et en a abrégé d'autres, ce qui montre clairement qu'il n'était pas lui-même de Qartmin. L'hypothèse selon laquelle cette chronique trouvait ses origines à Harran est infondée. Harran est mentionnée seulement deux fois avant 700, une fois dans une notice tirée de la chronique de 540 (ou de sa source), datée de 361, et l'autre en relation avec le confesseur Protogénès, qui devint évêque de Harran vers 380. Cette seule courte référence contraste avec les six notices totalisant près de quarante lignes dédiées à Mélèce et Paulin, qui furent archevêques concurrents des orthodoxes pro-nicéens à Antioche au temps du premier exil de Mélèce. Ces notices témoignent d'une source antiochienne, tout comme nombre de celles qui concernent Édesse sont dues à l'utilisation par le compilateur d'une chronique de cette cité analogue à notre chronique de 540.

Mais même si on ne tient pas compte de cela, il en reste assez pour suggérer que le compilateur était lui-même édessénien. Il enregistre en effet les martyres de Sharbil et de sa sœur Bibay, de Shamuna et Gurya, ainsi que de Ḥabib le diacre, d'un village dans la région d'Édesse [61]. Mais par-dessus tout, il y a cette fière affirmation [62] : « La Perse et toute la région des Assyriens, des Mèdes et des Araméens, ainsi que le Beth Huzaye, Gog et Magog et toutes les régions depuis la Babylonie jusqu'aux confins de l'Inde ont reçu leurs ordinations de Aggaï, le marchand de soie, le disciple de l'apôtre Addaï ». Or, selon la tradition, Aggaï était édessénien et évêque d'Édesse. Ainsi la chronique de 846, comme celles de 506, 540 et 1234, peut être également une chronique d'Édesse. Cela nous amène jusqu'à l'époque de Denys de Tellmahré, peut-être l'historien jacobite le plus accompli, bien que son ouvrage n'ait survécu, sous forme de citations, que dans les deux grandes chroniques de la fin du XII[e] et du début du XIII[e] siècles.

61. *CM* 182, 189, 191.
62. *CM* 175.

Le développement de l'historiographie au vu des chroniques brèves

On admet généralement que l'ouvrage perdu de Denys de Tellmahré en syriaque (IX[e] siècle) représentait un progrès considérable [63]. L'historiographie jacobite s'était détachée de l'état d'esprit apocalyptique des VI[e] - VII[e] siècles et s'intéressait maintenant à l'histoire de l'islam en tant que telle. Ces développements ont été mis en relation par Lawrence Conrad avec l'urbanisation de la communauté chrétienne sous les Abbassides[64]. Cet intérêt pour l'histoire arabe est aussi le symptôme d'un nouveau réalisme. À un certain moment au cours du VIII[e] siècle, les jacobites ont abandonné le rêve d'une Église universelle réunifiée à l'intérieur d'un empire chrétien victorieux et se sont considérés comme une communauté ethnique conservatrice, qui dépendait pour sa survie de ses bonnes relations avec les dirigeants musulmans. Denys semble avoir développé une nouvelle sorte d'histoire pour donner un cadre rationnel à ce compromis : une histoire universelle en deux récits parallèles – ecclésiastique et séculier –, avec des renvois de l'un à l'autre. Cette histoire montrait que les espoirs d'un empire chrétien universel n'avaient pas tant été condamnés par le désastreux concile de Chalcédoine en 451 qu'anéantis par la persécution anti-chrétienne menée contre ceux qui se dissociaient de Chalcédoine sous les empereurs byzantins, à partir de Justin I. Les objecteurs de conscience à la définition de Chalcédoine avaient trouvé refuge contre la persécution dans l'empire islamique des Arabes [65]. Dieu avait abandonné Byzance et soutenait maintenant l'empire arabe, non parce qu'il préférait l'islam au christianisme, mais parce que les musulmans protégeaient « le reste fidèle » de l'Église [66].

Cette conception n'a pas surgie « toute armée », comme Minerve, de la tête du patriarche Denys. Le but de cette étude est de montrer par quelles étapes les jacobites sont parvenus à cette interprétation. Le processus a pris plusieurs siècles et ne s'est pas déroulé aussi simplement que le suggère le passage suivant tiré d'une étude très suggestive de l'historiographie musulmane menée par Fred Donner :

63. Denys a utilisé la chronique perdue de Théophile d'Édesse, une source qu'il a en commun avec Théophane et Agapius.
64. Conrad 1991.
65. On peut établir une comparaison (mais Denys ne le fait pas) avec les prétendus « nestoriens » : en tant qu'objecteurs de conscience au premier concile d'Éphèse en 413, ils s'étaient réfugiés dans l'empire zoroastrien des Perses sassanides.
66. L'Ancien Testament fournit des appuis à l'idée que Dieu protégera toujours une majorité qui a été mal dirigée, pour le salut du « reste fidèle » qui vit en son sein.

> « [T]he identity and timing of those societies that did borrow the "idea of history" from Hellenistic culture suggest that history writing arose as an expression of communal awareness – as in the Coptic, Syriac, and Armenian communities, which first developed historical traditions in the wake of their separation from orthodox Christianity because of their adherence to the Monophysite doctrine » [67].

Il y a du vrai dans l'affirmation très générale de Donner ; mais elle a besoin qu'on lui apporte quelques restrictions. Nous ne savons pas quand on a commencé à écrire l'histoire en syriaque. Des récits détaillés d'événements mémorables étaient conservés à Édesse au tout début du IIIe siècle de notre ère. La description de l'inondation de novembre 201 et la réponse du roi Abgar VIII, le fils de Maʿnu, au cataclysme, furent probablement composés peu après les événements, comme une proclamation royale destinée à montrer que l'on ne pouvait blâmer le roi pour ce désastre et qu'il avait par la suite pris toutes les précautions les plus sages pour en éviter le retour [68]. Rien n'indique ici que le fait d'écrire un tel récit était quelque chose de nouveau. Au contraire, il y avait déjà deux officiers dont le rôle était de mettre à jour les archives de la cité et d'en contrôler l'accès. On peut noter que les deux hommes chargés du récit (il est possible que Yahb, fils de Šamaš, l'ait dicté à Qayoma, fils de Magartat, car seul le premier porte le titre de « mar », c'est à dire « monseigneur ») ne sont pas appelés scribes du roi mais scribes d'Édesse ; les conservateurs des archives n'enregistraient pas seulement les proclamations royales et les édits royaux, et ces archives n'étaient peut-être même pas appelées royales. Un contrat privé daté de mai 243 contient une clause selon laquelle une copie (*paromaion*) devait être déposée dans l'*archeion* de la cité d'Édesse [69]. Tant le récit de l'inondation que l'acte de vente se réfèrent au souverain régnant et les archives devaient être classées selon les rois successifs d'Édesse, et ce peut-être depuis le début du royaume. Après tout, c'est la première date que contient la Chronique de 540 :

> « En l'an 180 (132/1 avant Jésus-Christ), commença la succession des rois à Édesse ».

Il était nécessaire, de toute façon, de garder le souvenir des dates exactes de la mort et de l'accession au trône des rois. Quand Édesse est devenue une colonie romaine, tous les documents officiels comme privés ont probablement été ordonnés selon les noms des empereurs romains

67. DONNER 1998, p. 117.

68. PALMER 1992b.

69. BELLINGER et WELLES 1935 ; GOLDSTEIN 1966 ; DEBIÉ 1999-2000, p. 410.

successifs. Il serait très intéressant d'avoir le récit entier de la deuxième inondation qui, ainsi que nous l'apprend la dixième courte entrée dans la *Chronique de 540*, s'est produite en 303.

> « En l'an 614, furent rompus les murs d'Édesse pour la deuxième fois, aux jours de l'empereur Dioclétien ».

Parmi les sources de la Chronique de 540, se trouvent les anciennes archives de la cité et leur continuation, les archives épiscopales de la cité, ainsi que la première chronique annalistique conservée en syriaque, celle du Pseudo-Josué le Stylite, à laquelle on a fait allusion plus haut sous le nom de Chronique de 506. Cette chronique est un plaidoyer pour l'unité chrétienne et non l'expression d'une « conscience [monophysite séparée] communautaire » au sens que lui donne Donner. Elle aurait aussi bien pu être écrite en grec, sinon qu'elle était destinée à être lue à voix haute dans les monastères d'Amid (où tout le monde ne comprenait pas le grec), pour les mettre en garde contre une confiance excessive envers une forme particulière de mots dans la définition du mystère central de la foi chrétienne [70].

L'écrit historique syriaque est bien antérieur à la division entre chalcédoniens et monophysites. La première histoire complète – la Chronique de 506 – ne révèle, dans une préface longue et bien réfléchie, aucune conscience d'être la première de son genre ; et loin d'exprimer le sentiment communautaire d'une secte, elle déplore l'affirmation arrogante de certains selon laquelle leur compréhension du mystère divin est la seule véridique. La seconde chronique conservée, celle de 540, est chalcédonienne et a été écrite dans un but rhétorique qui n'a rien à voir avec une conscience communautaire. D'où Donner tire-t-il donc son idée ? Comment peut-il dire que la communauté syriaque a développé une tradition historique à l'origine « à l'aube de sa séparation du christianisme orthodoxe, à cause de son adhésion à la doctrine monophysite ? ».

Donner se réfère probablement à un genre différent, celui des histoires ecclésiastiques. La première histoire de l'Église avait été écrite par Eusèbe. Il se trouve que le premier livre de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe culmine avec la légende d'Abgar, présentée comme un document historique tiré des archives « royales » d'Édesse et transcrit littéralement de son original syriaque en grec. Cependant, à part la traduction syriaque d'Eusèbe, qui date probablement de la fin du IVe siècle, il n'y a

70. PALMER 2009, p. 148, note 101fait référence à la Chronique de 506 édesséniennе comme « Chronique d'Édesse » tout court. C'est une erreur. Pour le débat sur l'attitude théologique ou non de la Chronique de 506 (celle du « Pseudo-Josué le Stylite »), voir PALMER 2006, n. 48 (p. 128 ss).

pas eu d'histoire ecclésiastique dans la langue d'Édesse jusqu'à ce que Jean d'Éphèse en écrive une au VI^e siècle. Selon les mots de Jan Van Ginkel, Jean « provided his monastic colleagues in Syria [71] with an ideological backup through his literary activity » [72] ; « he verbalizes the concepts and ideas of a group of "dissenters" within the Byzantine and Christian camp » [73] :

> « In John's Ecclesiastical History the Monophysites are only presented as a separate and clearly defined community in his various reports on the relation between the Monophysites and their Chalcedonian counterparts. This relation was a complicated one. Within both parties there was a strong feeling that both parties had much in common and should be united. [...] In John's account the Monophysite community is defined in opposition to the Chalcedonian opponents, rather than explicitly by a definition of doctrine. The history of oppression and debate is used to present the Monophysites as a group » [74].

C'est ici donc, en ce qui concerne la tradition syriaque, que la généralisation opérée par Donner contient un noyau de vérité. Son affirmation doit être modifiée avant d'être adoptée. La communauté anti-chalcédonienne a d'abord développé la tradition d'une histoire ecclésiastique dans le sillage de sa *persécution* par les chrétiens chalcédoniens qui avaient le pouvoir. On ne peut, à ce stade, parler de communauté syriaque, encore moins d'une Église syro-orthodoxe [75]. Il y avait des syriacophones dans toutes les confessions : anti-chalcédonienne, chalcédonienne, juive, manichéenne, polythéiste ; et la communauté anti-chalcédonienne, même si elle refusait de recevoir la communion de la main de prêtres chalcédoniens et avait de ce fait besoin de recevoir les sacrements d'un clergé anti-chalcédonien ordonné par des évêques anti-chalcédoniens, n'était pas de fait « séparée de la chrétienté orthodoxe ».

71. Jean a écrit son histoire ecclésiastique à Constantinople, notamment pendant qu'il était emprisonné au nom de sa foi monophysite.
72. VAN GINKEL 1998, p. 205.
73. VAN GINKEL 1998, p. 216.
74. VAN GINKEL 1998, p. 182.
75. MENZE 2008 me semble anticiper sur le schisme complet, comme s'il n'y avait pas eu d'autre évolution possible ; cependant, ce livre apporte des arguments convaincants à la thèse que la mémoire collective héritée par l'Église syro-orthodoxe, qui est un élément important de son identité, a été marquée de façon indélébile par la manière dont les anti-chalcédoniens du VI^e siècle ont écrit en syriaque à propos de leurs affrontements avec le gouvernement chalcédonien.

> « John does not present the breach between the two parties as complete or irreparable. A separate ecclesiastical body, independent of the imperial church, was unthinkable – or rather not thought of. A part of the imperial church adhered to an incorrect doctrine, but [Monophysite] orthodoxy would prevail in the end [76]. [...] To John it is inconceivable that the triumph of Monophysism could be achieved outside the Byzantine Empire. To him Christianity and Empire are inseparably linked [77] ».

Justinien le pensait également : cela ressort notamment de l'approbation qu'il a donnée à la mission de Jean pour convertir les derniers polythéistes en Asie mineure. Employer un évêque anti-chalcédonien comme agent du projet impérial d'extirper le polythéisme était un moyen de mettre en valeur ce que les chrétiens avaient en commun et de détourner l'attention de la dispute doctrinale stérile. Quoi qu'il en soit, l'histoire de Jean était vraiment (selon l'expression de Donner) « an expression of communal awareness ». Utilisée de façon sélective par des auteurs postérieurs, comme Michel le Syrien, elle pouvait être mise au service d'une Église dont le divorce avec la chrétienté byzantine était irrévocable. Cela déformait le message de l'auteur :

> « In John's work the authority of Chalcedonian bishops is acknowledged, except in doctrinal affairs. [...] Although a new episcopal hierarchy is created next to the imperial Chalcedonian, John does not want to represent the Monophysite movement as an autocephalous church, independent of the imperial church [78] ».

C'est la conquête arabe de ce qui avait été le diocèse d'Orient et de l'Égypte qui a entrainé une séparation complète.

Deux siècles plus tard, le patriarche jacobite Denys de Tellmahré (818-846) a même écrit les mots suivants, qui ont été conservés indépendamment dans la chronique de Michel le Syrien du XII^e siècle et dans celle de 1234 [79] :

76. VAN GINKEL 1998, p. 182.
77. VAN GINKEL 1998, p. 207.
78. VAN GINKEL 1998, p. 126.
79. Van Ginkel souligne à juste titre la difficulté qu'il y a à recontruire une chronique perdue à partir d'extraits conservés dans des chroniques ultérieures. Le message de Jean d'Éphèse a été déformé par le choix et le réarrangement des citations, parce que le point de vue de l'Église jacobite placée depuis longtemps sous domination arabe était différent de celui du mouvement monophysite dissident à l'intérieur de l'Église impériale de Byzance : « The most significant element in John's work is the lack of anti-Byzantine feelings » (VAN GINKEL 1998, p. 216.). Dans sa critique de PALMER 1997a, Van Ginkel accorde trop d'importance au titre courant du texte 13 « Denys

> « Dieu, qui prend ce qui lui est dû et qui confère la souveraineté parmi les peuples sur la terre, donnera le pouvoir à celui qu'Il choisit. Il peut même investir la lie de l'humanité pour la gouverner. Quand Il vit que la mesure des péchés des Romains débordait et qu'ils commettaient toute sorte de crimes contre notre peuple et nos églises, menant notre Confession presque à sa disparition, Il suscita les Fils d'Ismaël et les attira hors de leur pays méridional. C'était, parmi les peuples de la terre, le plus méprisé et le plus dédaigné, si tant est qu'il ait été connu. Mais c'est en marchandant avec eux que nous avons obtenu notre délivrance. Ce ne fut pas un mince profit que d'être sauvés de l'oppression impériale romaine. Mais nous y avons aussi perdu. Les églises cathédrales qui avaient été confisquées injustement à notre peuple par Héraclius et données à ses coreligionnaires, les chalcédoniens, continuent à se languir en leur possession jusqu'à aujourd'hui » [80].

Il est peu probable que le prêtre Thomas, qui écrivait en 640, ait pensé que « ce n'était pas un mince avantage que d'être sauvés du royaume tyrannique des Romains » [81]. Le fait qu'il date à la fois selon l'année en ère séleucide et par le comput de l'indiction du cycle byzantin de quinze ans suggère que l'auteur se considérait encore comme un sujet de l'empereur chrétien, malgré tout ce qu'Héraclius avait fait de mal [82]. Les chroniques syriaques ultérieures abandonnent la datation par indictions. Il écrivait, semble-t-il, avant le « marchandage » qui a donné à sa communauté un statut garanti – ni le plus bas, ni le plus haut – dans la société établie par les Arabes victorieux. Il ne lui était pas encore possible

reconstitué » – il aurait mieux valu mettre « La chronique de 1234 » – et trop peu à ce qui est dit dans l'introduction au texte (p. 101, à laquelle Van Ginkel ne fait pas référence, p. 15, n. 18 et p. 105, n. 12) : « We may not forget, in assessing Dionysius, that we do not possess his work as he presented it, only as it has been excerpted, abbreviated, corrupted and handed down by others. Michael knows of a number of set-backs suffered by the Arabs in their wars against the Byzantines [...] ; the *Chronicle of AD 1234* (texte n° 13), by contrast, does not mention a single Arab defeat, although it does tell how the Arabs were foiled in their attempt to capture Constantinople. Did Dionysius sustain his objectivity here, so that the one-sidedness must be attributed to a later editor ? Or was it Dionysius himself who took care to present an almost untarnished picture of Arab success ? » Quoi qu'il en soit, le passage cité ici est probablement l'œuvre même de Denys, inchangée.

80. PALMER 1993a, p. 141.

81. PALMER 1993a, p. 141, n. 324, une traduction un peu plus littérale.

82. L'attitude rancunière de Thomas envers la victoire d'Héraclius en 628/9 est évidente dans son affirmation que l'occupation perse de la Syrie et de l'Égypte prit fin « non d'une initiative humaine mais sur ordre de Dieu » (fin de la p. 146 du texte).

de trouver un quelconque bénéfice pour sa communauté dans la soudaine conquête arabe. Jacques d'Édesse, aussi, semble impliquer, en donnant leur place aux archevêques de Rome et de Constantinople et aux occupants chalcédoniens des autres sièges patriarcaux, qu'il n'avait pas perdu espoir que tous soient réunifiés dans l'empire chrétien.

Après Jacques, il y a un trou béant. Nous connaissons Jean, le stylite de Litarib, un correspondant de Jacques, qui a également écrit une chronique ; mais celle-ci n'a pas été transmise sous sa forme originale. Elle a été utilisée de façon sélective par Denys et Michel et a peut-être été utilisée par d'autres chroniqueurs ; mais nous savons très peu de choses sur ce point. Jean est mort en 738, il pourrait donc être celui qui a écrit la « strate » de la chronique de 819 qui s'achève en 728. Elle comprend une série de patriarches, commençant avec Athanase, le contemporain d'Héraclius, que Jacques appelle l'archevêque des fidèles en *Oriens*. Si on pouvait démontrer que Jean de Litarib est responsable de l'appellation de patriarches donnée aux chefs de sa communauté au VII^e^ siècle, alors la décennie au cours de laquelle cette appellation populaire a commencé à être utilisée dans les livres historiques est peut-être celle des années 720 [83]. Ce changement va avec l'abandon de la pratique de mentionner les patriarches chaldédoniens des cinq grands sièges et la succession des empereurs byzantins. C'est dès lors la succession des califes musulmans qui côtoie celle des patriarches jacobites dans un isolement splendide. En même temps, de nombreuses notices historiques concernent les campagnes militaires des Arabes.

Denys semble confirmer que ce changement s'est produit après la mort de Jacques, en 710, et avant la mort de Jean en 738, car il en parle dans un commentaire éditorial situé face à l'accession au pouvoir du calife Sulaymān en 1026 AG = 715. De fait, il semble qu'il ait considéré ce moment comme une rupture dans l'histoire, car il en fait un nouveau commencement dans ses récits parallèles ecclésiastique et séculier. Dans le récit séculier, il marque ce nouveau commencement, de façon ironique, avec une légende concernant la fondation de Byzance. Dans l'histoire ecclésiastique, arrivé à ce point, il écrit :

> « Jusqu'à cette époque, on trouve dans notre pays, dans les livres [ms : le livre] de notre littérature, les noms des archevêques des quatre sièges, Rome, Alexandrie, Constantinople et Antioche, ceux de nation et de langue romaine et grecque, respectivement, bien qu'ils

83. Jan van Ginkel me fait cependant remarquer (1^er^ octobre 2009) que dans les *Vies des saints orientaux* de Jean d'Éphèse (VI^e^ siècle) la 48^e^ Vie est celle des « cinq patriarches bénis », ce qui inclut Serge et Paul.

aient été chalcédoniens depuis l'époque du concile de Chalcédoine. Mais depuis cette époque, les noms des titulaires chalcédoniens c'est-à-dire des archevêques de Rome et de Constantinople ne sont plus mentionnés nulle part dans notre [ms. : ma] littérature, mais seulement les noms des archevêques orthodoxes de notre peuple et ceux des coptes sur les deux sièges d'Alexandrie et d'Antioche. Il semble y avoir deux raisons. L'une est que l'empire arabe a pris le contrôle de la Syrie et de l'Égypte, les régions où notre peuple et celui des coptes réside, ce qui fait qu'ils n'ont plus du tout ni l'occasion ni le besoin de s'intéresser aux chalcédoniens, du fait qu'ils haïssent et persécutent les orthodoxes. L'autre est que les chalcédoniens sont devenus encore plus corrompus sous l'influence des hérésies supplémentaires qu'ils ont adoptées, comme je l'ai déjà montré et le montrerai encore. Quand les saints pères qui ont été les écrivains de notre Église ont vu qu'ils avaient été corrompus non seulement par la doctrine des deux natures, mais aussi par celle des deux volontés, essences, énergies, formes et propriétés, et qu'au lieu d'un seul Christ ils Le confessaient comme deux, ils se sont complètement détournés d'eux pour cette raison et n'ont même plus fait usage de leur langue et de leur littérature comme autrefois, et il n'y avait plus de savants orthodoxes dans leurs régions. Tout ceci explique le fait que les noms de leurs évêques ne sont inclus dans aucun de nos livres, si ce n'est ici et là de manière épisodique, quand cela s'avérait indispensable d'une manière ou d'une autre » [84].

Les « hérésies supplémentaires » sont les nouvelles doctrines du concile de 680, très influencées par la théologie de Maxime le Confesseur. Ce concile n'a probablement pas été bien compris par les maronites syriacophones, qui avaient adopté la doctrine selon laquelle le Christ avait une seule volonté, pour essayer d'attirer les jacobites. Peut-être que c'est la défection de ce groupe par rapport à Byzance qui a amené les jacobites à penser qu'il ne restait plus d'espoir de combler le fossé entre leur doctrine et celle de l'Église impériale. Il a probablement fallu un quart de siècle pour que la réaction en chaîne se produise. Le fait que l'administration arabe a cessé d'utiliser le grec dans ses registres fiscaux pendant la même période a pu aussi entrainer à mettre de côté l'apprentissage du grec dans les écoles chrétiennes, avec pour conséquence à la fois que moins d'étudiants allaient poursuivre leurs études à Constantinople et qu'il y avait une moins grande familiarité avec la littérature grecque. Les théologiens syriens, même dans le monastère de Mor Maron, étaient

84. MS XI, 18, p. 452-54 T.

devenus incapables de comprendre la finesse de la pensée de Maxime et de ses successeurs.

Denys a utilisé à la fois Jacques d'Édesse et Jean de Litarib, ce qui fait qu'il compare peut-être les chroniques de ces deux auteurs. Le fait qu'il utilise le titre d'« archevêque » plutôt que de « patriarche », même pour ses propres prédécesseurs au patriarcat jacobite d'Antioche, montre que le fait que Jean emploie « patriarche » comme équivalent du terme « archevêque » utilisé par Jacques n'est pas un argument dirimant. Cette substitution a pu se produire plus tard, par exemple en 758, quand la chronographie de Qartmin, la source perdue des deux chroniques conservées de 819 et 846, semble avoir été compilée.

En 775, deux chroniques plus tardives ont été achevées, l'une longue et l'autre courte. La courte est une chronologie concise depuis Adam jusqu'au troisième calife abbasside, dont la caractéristique la plus notable est qu'elle considère l'histoire comme une succession d'empires. L'empire arabe est ainsi présenté comme le successeur légitime de l'empire romain et Héraclius est le dernier empereur romain mentionné dans cette chronique. La chronique longue est la Chronique de Zuqnin, qui commence avec la création et dans laquelle la Chronique de 506 se trouve incorporée. Pour le reste du VI[e] siècle, le chroniqueur de Zuqnin utilise l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Éphèse. Le point de vue impérial byzantin qui caractérise ces deux sources continue à marquer la troisième partie de la Chronique de Zuqnin, qui s'achève avec la mort de Justinien peu après qu'il avait prétendument succombé à l'hérésie de Julien d'Halicarnasse. Voici un extrait de cette troisième partie :

> « Encore à propos des patriarches qui étaient célèbres à cette époque : à Antioche, Éphrem, fils d'Ap[ion] d'Amid était célèbre ; Zoelius, patriarche d'Alexandrie ; Agapet de Rome ; Menas de Constantinople ; Macaire de Jérusalem. Et ceux-ci étaient orthodoxes et furent martyrs : Théodose, patriarche d'Alexandrie ; Serge, patriarche d'Antioche ; Anthemios, patriarche de Constantinople ; Theosebios d'Éphèse ; Thomas de Damas ; et Jacques d'Édesse, du monastère [de Psilta et Théodore] de Ḥirta de Nu'man. Et voici les rois célèbres : [Chosroès], roi des Perses ; Justinien, empereur des Romains ; [Ar]éthas, fils de [Gabalas], roi des Arabes et chrétien ; Abraham, roi des Ḥimyarites et croyant ; et [A]ndug, roi des Éthiopiens et croyant » [85].

En face des cinq patriarches chalcédoniens, Jean d'Éphèse – selon ce qu'a transmis la Chronique de Zuqnin – a placé trois patriarches « orthodoxes » (c'est-à-dire anti-chalcédoniens) ; et en face des chefs des deux grands

85. Chronique de Zuqnin, p. 110 T ; Harrak, p. 113-114 ; Witakowski, p. 98-99.

empires de l'époque, dont aucun n'est décrit comme chrétien ou croyant, il a placé trois rois qui étaient chrétiens et croyants, en d'autres termes anti-chalcédoniens. Cela impliquait sans doute que le mouvement anti-chalcédonien pouvait encore espérer prendre le dessus dans l'empire byzantin.

Dans la quatrième partie de la Chronique de Zuqnin, au contraire, cet espoir n'est plus du tout évoqué. Il continue à faire référence aux empereurs romains, même après Héraclius. Mais comme le dit Denys, les évêques chalcédoniens ne sont plus mentionnés. À partir de Pierre de Callinice, dont il situe la mort en 902 AG (le 22 avril 591 AD), le chroniqueur suit l'évolution des chefs et des évêques importants de son Église, la communauté jacobite. Il ne manifeste même pas d'intérêt pour les coptes ou pour leur dirigeant, le patriarche d'Alexandrie. Le chroniqueur de Zuqnin, bien loin d'identifier son Église aux Églises sœurs d'Arménie, d'Égypte et d'Éthiopie, semble ne se soucier que des Syriens, ou (comme il les désigne une fois) des « fils d'Aram » :

> « À partir de ce moment-là (692), les fils de Hagar ont commencé à réduire les fils d'Aram à l'esclavage égyptien. Mais malheur à nous ! Parce que nous avons péché, les esclaves nous dirigent ! » [86].

S'inspirant de la Chronique de 506, qu'il avait recopiée dans sa totalité, et de Jean d'Éphèse, qui avait été le témoin de la grande épidémie des années 540, le chroniqueur de Zuqnin a rempli de longues pages avec la description de tremblements de terre, d'inondations, d'averses de grêle, de sécheresses, de famines et d'épidémies qui semblent s'être répétées fréquemment dans les régions qu'il connaissait. L'impression que rien de bon n'arrivait jamais est probablement une illusion. En 1066 AG (755), il y eut une récolte d'une abondance presque miraculeuse ; mais le chroniqueur ne tire de l'événement aucune conclusion théologique. L'année suivante, un tremblement de terre se produisit et il ajoute : « pour nos péchés ». Bien sûr, à certaines époques, il semblait qu'il ne se produisait que des catastrophes. La Chronique de 716 est le récit d'une époque de ce genre. Sa lecture est purement traditionnelle : c'est celle des Pères de l'Église, y compris celui des Syriens, saint Éphrem, que Dieu est un père sévère qui châtie ses enfants pour leur bien. Mais le chroniqueur

86. Chronique de Zuqnin, p. 154 T ; Harrak, p. 148. Les Araméens, dans les communautés syriacophones actuelles, trouveront du réconfort dans le fait que le chroniqueur de Zuqnin utilise le terme « assyrien » (p. 146 T ; 138 V) pour désigner les Abbassides (cf. CONRAD 1991), qu'il appelle aussi plus loin Perses et *musawwada* = « hommes noirs » (p. 192 ss T ; 178 ss V). D'un autre côté, ils hésiteront peut-être à adopter ce point de vue ethnique étriqué.

de Zuqnin semble avoir eu une véritable collection de ce genre de récits. La chose extraordinaire est que ni la Chronique de 716 ni la Chronique de Zuqnin n'offrent de spéculation sur la date de la fin du monde. Les habitudes de pensée apocalyptiques étaient pourtant toujours vivantes. La Chronique épigraphique d'Ehnesh, quand on la lit en regard de l'inscription contemporaine située sur le mur oriental de la même église, a été interprétée comme une manifestation tardive de l'espoir que le succès de l'islam serait un phénomène temporaire et un signe que la victoire de la Croix était imminente.

Conclusion

L'historiographie syriaque est antérieure au schisme qui a donné naissance à l'Église syro-orthodoxe ; mais les historiens anti-chalcédoniens qui écrivaient en syriaque ont légué à cette Église sa mémoire collective [87]. Le souvenir de la persécution par les agents du gouvernement chalcédonien a d'abord été entretenu pour anticiper le jour où les confesseurs et martyrs de cette persécution seraient vengés aux yeux de l'empire chrétien, comme ceux qui avaient souffert sous les empereurs ariens au IV^e^ siècle l'avaient été après l'accession de Théodose le Grand. Quand, après le passage du temps et la conquête arabe, les Byzantins et les jacobites se sont de plus en plus éloignés, l'espoir de réintégrer un empire chrétien converti à l'opinion chalcédonienne s'est évanoui. Au début du VIII^e^ siècle, des historiens, parmi lesquels probablement Jean le stylite de Litarib, ont abandonné la pratique de leurs prédécesseurs d'enregistrer la succession des patriarches chalcédoniens et se sont concentrés sur l'Église jacobite, sur les affaires politiques arabes et les guerres arabes. Au milieu du IX^e^ siècle, ils avaient trouvé refuge dans une perspective ethnique étroite, maquillée sous la consolation de penser qu'eux-mêmes, les jacobites, avec d'autres de la même confession comme les coptes et les Arméniens, étaient le « reste fidèle » de la véritable orthodoxie apostolique.

Traduction F. Briquel Chatonnet et A. Desreumaux

87. Voir ASHBROOK HARVEY 1988. Jan Van Ginkel, dans une correspondance datée du 1^er^ octobre 2009, tire un parallèle avec le rôle formateur d'histoires relatives au « *Sayfo* » (c'est-à-dire la persécution des chrétiens dans le sud-est de la Turquie en 1915) dans le développement de l'identité des *Suryōyē*.

Bibliographie

Anastase le Sinaïte, *Sermon 3* : Anastasius Sinaita, *Sermo 3*, *Patrologia Graeca* 89, 1156C.

ADLER 2008 : W. ADLER, « Jewish pseudepigrapha in Jacob of Edessa's letters and historical writings », dans B. ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his day*, Leiden, p. 49-65 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18).

ASHBROOK HARVEY 1988 : S. ASHBROOK HARVEY, « Remembering pain : Syriac Historiography and the Separation of the Churches », *Byzantion* 58, p. 295-308.

BAUMSTARK 1922 : A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.

BELLINGER & WELLES 1935 : A.R. BELLINGER & C.B. WELLES, « A third-century contract of sale from Edessa in Osrhoene », *Yale Classical Studies* 5, p. 95-154.

BREYDY 1985 : M. BREYDY, *Geschichte der syro-arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis zum XVI. Jahrhundert*, Opladen, Westdeutscher.

BREYDY 1990 : M. BREYDY, « Das Chronikon des Maroniten Theophilos ibn Tuma », *Journal of Oriental and African Studies* (Athènes) 2, p. 34-46.

BROCK 1976 : S.P. BROCK, « Syriac sources for seventh-century history », *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, p. 17-36, réimpr. dans, *Syriac perspectives on Late Antiquity*, London, 1984, ch. 7 (Variorum Collected Studies 199).

BROCK 1979-1980 : S.P. BROCK, « Syriac historical writing : a survey of the main sources », *Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation*, 5, p. 1-30, réimpr. dans *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, Theology*, London, 1992, ch. 1 (Variorum Collected Studies 357).

BROCK 2009 : S.P. BROCK, « The Khuzistan Chronicle », *Encyclopedia of Syriac Literature*, publication en ligne http://roger-pearse.com/wiki/index.php?title= The_Khuzistan Chronicle.

BROOKS 1897 : E.W. BROOKS, « A Syriac chronicle of the year 846 », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51, p. 569-588.

BROOKS 1899-1900 : E.W. BROOKS, « Errata in "The chronological canon of James of Edessa" », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 53, p. 261 ff, 550 et 54, p. 100-102.

CHABOT 1900 : J.-B. CHABOT, « Notes d'épigraphie et d'archéologie orientale 2 », *Journal Asiatique*, 9/16, p. 249-288.

CONRAD 1991 : L.I. CONRAD, « Syriac perspectives on Bilād al-Shām during the Abbasid period », dans *Bilād al-Shām during the Abbasid period, 132 A.H/750 A.D.-451 A.H./1059 A.D.*, 2 vols., Amman, vol. 1, p. 1-44.

DEBIÉ 1998 : M. DEBIÉ, « Temps linéaire, temps circulaire : chronologie et histoire dans les chroniques syriaques », dans F. Briquel Chatonnet & H. Lozachmeur (éds), *Proche-Orient ancien : temps pensé, temps vécu. Actes de la table-ronde du 15 novembre 1997*, Paris, p. 177-196 (Antiquités sémitiques III).

DEBIÉ 1999-2000 : M. DEBIÉ, « Record Keeping and Chronicle Writing in Antioch and Edessa », *Aram* 11-12, p. 409-417.

DEBIÉ 2006 : M. DEBIÉ, « L'héritage de la chronique d'Eusèbe dans l'historiographie syriaque », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6, p. 18-28.

DEBIÉ sous presse : M. DEBIÉ, « Writing History as 'Histoires': The Biographical Dimension of East-Syriac Historiography » dans M. Debié, H. Kennedy & A. Papaconstantinou (éds), *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East. Actes de la table ronde du Congrès international d'études byzantines, London, 2006* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), [Leuven, Brill, mai 2010].

DONNER 1981 : F.M. DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton.

DONNER 1998 : F.M. DONNER, *Narratives of Islamic origins: the beginnings of Islamic historical Writing*, Princeton NJ (Studies in late antiquity and early Islam 14).

DUVAL 1893 : R. DUVAL, compte rendu de Hallier, *Revue critique d'histoire et de literature* 35, p. 481-86.

FIEY 1989 : J.M. FIEY, « The Umayyads in Syriac sources », dans M.A. Bakhit & R. Schick (éds), *The fourth international conference on the history of Bilād al-Shām during the Umayyad period; proceedings of the third symposium, 24-29 October 1987, English section, vol. 2*, Amman, p. 11-25.

FRAENKEL 1899 : S. FRAENKEL, « Zur Chronik des Jacob von Edessa », *Zeitschrift der Deutschen Morgen-ländischen Gesellschaft* 53, p. 534-537.

GOLDSTEIN 1966 : J.A. GOLDSTEIN, « The Syriac Bill of Sale of Dura Europos », *Journal of Near Eastern Studies* 25, p. 1-6.

GUIDI 1893 : I. GUIDI, « Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi Sassanidi », *Actes du Huitième Congrès International des Orientalistes, tenu en 1899 à Stockholm et à Christiana*, vol. I : Section sémitique (B), Leiden, p. 3-36.

HAASE 1918 : F. HAASE, « Die Abfassungszeit der Edessenischen Chronik », *Oriens Christianus*, ser. 2, 7-8, p. 88-96.

HALLEUX 1978 : A. de HALLEUX, « La Chronique melkite abrégée du ms. Sinaï Syr. 10 » *Le Muséon* 91, p. 5-44.

HEALEY 1989 : J.F. HEALEY, « Syriac sources and the Umayyad period », dans M.A. Bakhit & R. Schick (éds), *The fourth international conference on the history of Bilād al-Shām during the Umayyad period; proceedings of the third symposium, 24-29 October 1987, English section, vol. 2*, Amman, p. 1-10.

HOYLAND 1991 : R.G. HOYLAND, « Arabic, Greek and Syriac Historiography », *Aram* 3 (1-2), p. 211-233.

HOYLAND 1997 : R.G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton, New Jersey (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13).

KAYSER 1886 : C. KAYSER, *Die Canones Jacob's von Edessa*, Leipzig.

LAND 1868 : J.P.N. LAND, *Anecdota Syriaca*, 2 vols, Leiden.

MENZE 2008 : V. MENZE, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford.

NAU 1896 : F. NAU, « Fragments d'une chronique syriaque inédite », *Revue de l'Orient chrétien* 1, p. 396-405 avec les corrections en *ROC* 3, 1898, p. 157.

NAU 1897a : F. NAU, « Analyse de la seconde partie inédite de l'Histoire Ecclésiastique de Jean d'Asie, patriarche jacobite de Constantinople », *Revue de l'Orient chrétien* 2, p. 455-493.

NAU 1897b : F. NAU, « Les auteurs des chroniques attribuées à Denys de Tellmahré et à Josué le Stylite », *Bulletin Critique* 2/3, p. 54-58.

NAU 1903 : F. NAU, « Note inédite sur Philoxène, évêque de Maboug », *Revue de l'Orient chrétien* 8, p. 630-633.

NAUTIN 1982 : P. NAUTIN, « L'auteur de la "Chronique Anonyme de Guidi" : Élie de Merw », *Revue de l'Histoire des Religions* 199, p. 303-14.

NÖLDEKE 1875: T. NÖLDEKE, « Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrhundert d. H. aus syrischen Quellen », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 29, p. 76-98.

PALMER 1990a : A. PALMER, *Monk and mason on the Tigris frontier: the early history of Tur 'Abdin*, Cambridge (Cambridge University Oriental Publications, 39).

PALMER 1990b : A. PALMER, « Who wrote the Chronicle of Joshua the Stylite? », dans R. Schulz & M. Görg (éds), *Lingua restituta orientalis: Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden, p. 272-284 (Ägypten und Altes Testament 20).

PALMER 1992a : A. PALMER, « Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe : essai d'interprétation théologique et politique », dans P. Canivet & J.-P. Rey-Coquais (éds), *La Syrie de Byzance à l'Islam VII^e-VIII^e siècles*, Damas, p. 31-46.
PALMER 1992b : A. PALMER, « King Abgar of Edessa, Eusebius and Constantine », dans H. Bakker (éd.), *The sacred centre as the focus of political interest*, Groningen, p. 3-29.
PALMER 1993a : A. PALMER, avec S.P. Brock & R.G. Hoyland, *The seventh century in the West-Syrian chronicles*, Liverpool (Translated Texts for historians, 15).
PALMER 1993b : A. PALMER, « The Messiah and the Mahdi », dans H. Hokwerda *et al.* (éds), *Polyphonia Byzantina: Studies in Honour of Willem J. Aerts*, Groningen, p. 45-84.
PALMER 2000 : A. PALMER, « Procopius and Edessa », *Antiquité tardive* 8, p. 127-136.
PALMER 2006 : A. PALMER, « Âmid in the seventh-century Syriac life of Theodute », dans E. Grypeou, M. Swanson, D. Thomas (éds), *The encounter of Eastern Christianity with early Islam*, Leiden, p. 111-138 (The History of Muslim-Christian relations 5).
PALMER 2009 : A. PALMER, « The *Logos* of the Mandylion : folktale, or sacred narrative ? A new edition of *The Acts of Thaddaeus* with a commentary », dans L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach, D. Haas (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit : Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Beirut, p. 117-207 (Beiruter Texte und Studien 116).
POGNON 1907 : H. POGNON, *Inscription sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la region de Mossoul*, Paris.
RAMMELT 2009 : C. RAMMELT, « Die Vorgänge in Edessa im April des Jahres 449 nach den syrischen Konzilsakten des so genannten Latrociniums », dans L. Greisiger, C. Rammelt, J. Tubach, D. Haas (éds), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Beirut, p. 231-254 (Beiruter Texte und Studien 116).
ROBINSON 2004 : Ch.F. ROBINSON, « The Conquest of Khūzistān : A Historiographical Reassessment », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67/1, p. 14-39.
RONCEVALLE 1899 : S. RONCEVALLE, « Lā Qays wa-lā Thāwufīl », *al-Machriq* 2, p. 451-460.
VAN GINKEL 2008 : J.J. VAN GINKEL, « Greetings to a virtuous man : the correspondence of Jacob of Edessa », dans B. ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his day*, Leiden, p. 67-81 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18).
WITAKOWSKI 1984-1986 : W. WITAKOWSKI, « Chronicles of Edessa », *Orientalia Suecana* 23-35, p. 487-498.
WITAKOWSKI 1987 : W. WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre : a study in the history of historiography*, Uppsala (Studia Semitica Upsaliensia 9).
WITAKOWSKI 1999-2000 : W. WITAKOWSKI, « The Chronicle of Eusebius : its type and continuation in Syriac historiography », *Aram* 11-12, p. 419-437.
WITAKOWSKI 2008 : W. WITAKOWSKI, « The Chronicle of Jacob of Edessa », dans B. ter Haar Romeny (éd.), *Jacob of Edessa and the Syriac culture of his day*, Leiden, p. 25-47 (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 18).
WRIGHT 1872 : W. WRIGHT, *Catalogue of the manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, London.

Annexe : tableau

Tableau de la liste des califes dans les chroniques syriaques de 692/710 (Jacques d'Édesse, mis à jour par un continuateur jusqu'en 710), 705, 724, 819/846 et 775. Le nombre des années est mis en premier, puis après un trait, le nombre de mois. Un trait oblique / indique une lecture alternative, par exemple une glose marginale. Un tiret – indique une omission. Les chiffres en italiques entre crochets, dans la première colonne, proviennent de la Chronique de Michel le Syrien, IV, p. 745 T ; III, p. 441 V.

Souverain arabe	692/710	705	724	775	819/846
Muḥammad	7	7	10	10	10
Abu Bakr	2	2—6	2—6	1	3—3
ʿUmar	12	12	10—3	12	11
ʿUthmān	12	12	12	12	11—6
anarchie	*5/5—6/[5]*	5—6	5—4	5	3—8
Muʿāwiya	20	20	19—2	20	20
Yazīd	*4/[3—6]*	3—6	3—8	3	3—5/3—6
anarchie	-	-/1	0—9	0—9	-
Marwān	1	-	0—9	0—9	1—6
ʿAbd al-Malik	20	21	21—1	21	21
Al-Walīd	*[9]*		9—8	9	9
Sulaymān	*[2—8]*		2—9	2—7	2—6
ʿUmar	*[2—5]*		2—5	2—7	2—7
Yazīd	*[4]*		4—1	4—10	4
Hišām	*[19]*			19	19
Al-Walīd (II)	*[1]*			'Walid'	1—6
Yazīd (II)	*[0—0]*			'Yazid'	-
Ibrāhīm	*2*			-	-
ʿAbd Allah	*[Khorasan 4]*			-	-
Marwān II	*[Damascus 5]*			'Marwan'	6
Al-Saffāḥ = Abū'l-ʿAbbās	-			Approx. 6	
Al-Manṣūr = ʿAbd Allāh	*[20]*			21	23—6
Al-Mahdī	*[9]*				8—9
Al-Hādī = Mūsā	*[1]*				1
Harun Al-Rašīd	*[23]*				23
(Ahmad) al-Amīn	*[4]*				-
anarchie	*[-]*				15
Al-Ma'mūn	*[20]*				3—6
Al-Muʿtaṣim= Abu Isḥāq	*[8]*				-

La victoire arabo-musulmane selon le chroniqueur de Zuqnin (VIII^e siècle)

Amir Harrak
Université de Toronto, Canada

Introduction

À l'aube de la conquête arabe, le moine syro-oriental (« nestorien ») Jean bar Penkaye écrivait :

> « Quand le royaume perse prit fin au temps du roi Khosrô, le royaume des enfants de Hagar s'empara aussitôt de régions dans presque le monde entier. Ils s'emparèrent en effet de tout le royaume des Perses, abattant tous leurs héros qui se vantaient beaucoup de toutes sortes de batailles. Nous ne devons pas considérer leur arrivée légèrement car c'était une action divine. Avant de les appeler, (Dieu) les avait déjà préparés à comment traiter les chrétiens avec respect. C'est aussi le cas pour nous autres, ordre monastique, (car) ils ont reçu un ordre sûr de Dieu pour nous traiter respectueusement… L'un de ceux qui s'appellent omeyyades, nommé Mu'āwiya, a régné en contrôlant les deux royaumes perse et romain. La justice a prospéré en son temps et une grande paix a régné dans les territoires sous sa domination… Ils ont demandé de chacun seulement le *jizia*, en laissant chacun rester dans sa foi selon sa volonté »[1].

Cette impression positive de l'islam laissée par un moine contemporain de Mu'āwiya, donc avant 680, date de sa mort, s'accorde avec ce que fut cette

1. Mingana 1908, p. 145.

L'Historiographie syriaque, M. Debié (éd.), Paris, 2009 (Études syriaques 6), p. 89-105.

religion encore à ses débuts, quand la lutte pour le pouvoir affaiblit totalement les conquérants. Presque un siècle plus tard, en 775, un moine du monastère de Zuqnin près d'Amida, écrivit une volumineuse chronique [2] où il laissait des impressions encore plus positives que celles de Jean bar Penkaye. Voici comment il décrit la région de la Jazirah [3] durant la période omeyyade et juste au début de la période abbasside :

> « Toute la terre de Jazirah était magnifique avec ses vignes, ses champs et ses immenses troupeaux de bétail. Il n'y avait même pas un pauvre misérable dans un village qui ne possédât un arpent de terre, des ânes et des chèvres. Il n'y avait pas un lieu qui ne pût être un peu labouré qui ne fût ensemencé et où on ne vît pas de vigne. Ainsi aussi toute la montagne : tout endroit que ne pouvait traverser la charrue était planté de vigne… » [4].

La description fournie par le chroniqueur peut sembler un peu idéale, mais elle reflète plus ou moins la situation durant la période omeyyade si l'on en croit ses écrits. Mais en traitant de la période abbasside, le chroniqueur porte un jugement très négatif sur la manière de régner des dirigeants.

Le chroniqueur

Comme je l'ai montré il y a une dizaine d'années dans ma traduction de la chronique [5], l'auteur est presque certainement Josué le stylite de Zuqnin, dont le nom fut faussement attribué à une petite chronique en forme de lettre adressée à Serge, l'abbé d'un monastère d'Édesse [6].

Cette chronique parle d'une guerre atroce entre les Byzantins et les Perses au début du VI[e] siècle et de sa répercussion sur la population de la région d'Édesse. Le nom de « Josué le stylite de Zuqnin » se trouve dans une note, placée dans cette petite chronique qui fait partie de la chronique universelle

2. L'édition du texte syriaque de la chronique de Zuqnin se trouve dans CHABOT 1933 (désormais cité XZ).

3. Ce mot utilisé par le chroniqueur de Zuqnin (XZ, p. 150, 27 etc.), sous la forme *gzīrtō*, renvoie à la région entre Édesse et Mossoul « dont le peuple vit dans cette région de la Jazirah » (XZ, p. 254, 9-11). Le chroniqueur l'appelle aussi *bēth-nahrīn* « Mésopotamie » et « la terre qui parle la langue des enfants d'Arām » (XZ, p. 254, 18).

4. XZ, p. 242, 7-14.

5. HARRAK 1999, p. 4-8. Voir la traduction française de HESPEL 1989 et la traduction latine de CHABOT 1933.

6. Plusieurs éditions de cette lettre-chronique sont connues : MARTIN 1876 ; WRIGHT 1882 ; TROMBLEY & WATT 2000. Une nouvelle traduction anglaise est en préparation par HARRAK [2010].

de Zuqnin, par le moine « Élisée de Zuqnin ». Ce moine répara la chronique de Zuqnin dans le monastère des Syriens en Égypte où elle fut trouvée par Assemanus qui l'acheta pour la bibliothèque du Vatican. Élisée est un scribe connu à travers quelques autres manuscrits qu'il copia au début du IX[e] siècle, ce qui veut dire que le manuscrit de Zuqnin est un autographe.

Il y a plusieurs années, Andrew Palmer insistait sur le caractère local de la petite chronique dite de Josué le stylite et la nommait avec justesse la « chronique édessénienne » [7]. Dans la mesure où cette petite chronique parle presque uniquement d'Édesse, on peut se demander ce qu'un stylite de Zuqnin faisait à Édesse ! Cette situation ainsi, entre autres, que la violence subie par les stylites de la haute Syrie après l'invasion abbasside, suggèrent fortement, que « Josué le stylite de Zuqnin » était en fait l'auteur de la chronique universelle, qui inclut la chronique édessénienne mentionnée ci-dessus, et non de la chronique édessénienne elle-même.

Le temps du chroniqueur

La dernière partie de la chronique de Zuqnin (4[e] partie) s'étend de l'an 686 à l'an 775, date de la rédaction de la chronique, soit donc sur un peu moins d'une centaine d'années. On peut diviser cette partie en sections plus ou moins homogènes sur la base de leur contenu comme suit :

- Liste d'années entre 586/7 et 601/2 suivies d'événements brièvement décrits. La liste est empruntée à une source quelconque.
- Liste de deux événements détaillés et presque de même longueur entre 616/7 et 620/1 : l'une porte sur un ordre de Phocas de baptiser tous les juifs, et l'autre, sur la conquête arabe.
- Liste d'années entre 621/22 et 712/3 suivies d'événements brièvement décrits et qui se termine avec des noms d'empereurs byzantins. Cette liste est empruntée à des ouvrages non identifiés car le chroniqueur se plaint de ses sources qui ne s'accordent pas.
- Probablement deux sources combinées par le chroniqueur pour la période entre 716/7 et 748/9, l'année de la révolution abbasside. La première source est annalistique et brève, énumérant la succession califale omeyyade. La deuxième source est faite d'histoires assez détaillées, dont la première est centrée sur le siège de Constantinople par Maslama. Quant aux autres histoires, elles ont comme sujet des évêques, surtout de la Jazirah, ou des événements historiques, comme la sécheresse.

7. PALMER 1990, p. 272-284.

L'auteur a ajouté quelques histoires qu'il a lui-même composées. C'est le cas du récit de la peste qui est non datée, bien que la date de 746 soit connue par d'autres sources 8. La description est presque certainement celle du chroniqueur qui a emprunté bien des idées et des expressions au très long compte rendu que Jean d'Asie avait composé sur la Grande peste de 540. Le chroniqueur a par ailleurs inséré tout ce compte rendu dans la troisième partie de sa chronique.

Le travail original de l'auteur porte sur la période abbasside entre 648/9 et l'an 775, soit 26 ans au total. Des interventions de l'auteur, y compris son ton moralisateur, se retrouvent partout : « les ordinations obtenues irrégulièrement sont très mauvaises (à propos de la nomination patriarcale d'Isaac par al-Mansour) » [9] ; ne se rappelant pas tous les noms des évêques qui assistèrent au concile de Mabbug, il laisse un vide pour les compléter plus tard, mais ne le combla jamais [10] ; en notant la succession du calife al-Mansour, son contemporain, qui était encore en vie, il laisse un autre vide pour le nombre des années du règne califal [11].

Les événements entre 769/70 et 775 occupent presque la moitié de la composition du chroniqueur. En effet, un mauvais gouverneur de la Jazirah fut installé par le calife al-Mansour en 770. Pendant les trois ans où il occupa ce poste, il ravagea la région par des taxes trop élevées, le paiement de ces taxes en dinar d'or et non en nature (comme c'était toujours le cas auparavant) et surtout par ses innombrables agents qui exploitèrent les citadins comme les paysans. Cette partie de la chronique se termine par le martyre de Cyrus de Harran accusé de s'être converti à l'islam ce qu'il nia au prix de sa vie [12].

Notre chroniqueur fut en vie pendant une grande partie du siècle traité dans sa chronique et fut un témoin oculaire de la transition de l'empire omeyyade à l'empire abbasside, y compris des atrocités commises par les deux parties combattantes, surtout en Syrie. Il souffrit de cette violence qui l'amena à descendre de sa colonne de stylite. Il nota aussi la destruction de la société agricole de la Jazirah entre 770 et 773 par le gouverneur de cette province, Musa fils de Muṣ'ab, et par ses agents du fisc [13]. L'augmentation des taxes, devenues accablantes, est peut-être due à la construction de Bagdad qui vida la trésorerie califale. Les églises, les monastères et même les ascètes n'échappèrent pas à la pression des agents abbassides.

8. HARRAK 1999, p. 168, n. 2.
9. XZ, p. 210:29-211:1 T.
10. XZ, p. 213 T.
11. XZ, p. 215 T.
12. HARRAK 2003, p. 297-328.
13. Sur les conditions économiques et sociales voir CAHEN 1954, p. 136-152.

Le chroniqueur n'a pas écrit une thèse sur la victoire arabo-musulmane ni sur ses idées sur le sujet, mais en traitant de l'histoire civile et ecclésiastique, de l'économie et de la vie sociale et religieuse de la Jazirah, il ne cachait pas ce qu'il pensait de cette victoire. Ses idées peuvent être examinées selon les rubriques que reflète sa chronique et permettent de déduire en conclusion les raisons qui l'ont amené à être aussi négatif sur la victoire musulmane.

La conception de la victoire musulmane selon le chroniqueur

Pour le chroniqueur, comme d'ailleurs pour tous les auteurs anciens et médiévaux, syriaques ou non, l'histoire humaine est dominée par le divin, et puisque notre auteur était chrétien, l'histoire n'est que la réalisation des prophéties bibliques qui annonçaient cette histoire chrétienne :

> « Regarde, ô amoureux du savoir : quand on rencontrera ces témoignages (prophétiques) que je t'ai rapportés concernant ces temps mauvais qui sont passés sur nous, tu ne t'étonneras pas, car les prophètes nous en ont déjà parlé ! » [14].

Outre cette interprétation biblique courante, le chroniqueur a laissé ses propres idées sur la victoire arabe, idées plus pragmatiques, voire même émotionnelles, qu'analytiques ou intellectuelles. Pour lui, même si cet empire fut victorieux, cette victoire ne fut que temporaire vu le caractère séculier, voire même anti-divin, pis encore, païen, de cet empire. Il en oubliait même parfois les querelles christologiques qui opposèrent les Byzantins chalcédoniens à son Église et à sa communauté et se sentait satisfait malgré tout de la défaite infligée aux arabo-musulmans par les Byzantins chrétiens.

Avant d'aborder ces thèmes, il faut noter que le chroniqueur est toujours respectueux du prophète de l'islam, une attitude qui était aussi celle de tous les chroniqueurs syriaques, même s'ils écrivirent en syriaque des textes que les Arabes ne lurent jamais. Bien que critiquant souvent violemment la conduite offensante de quelques musulmans, il n'attaque leur religion que quand la religion chrétienne est attaquée par eux. Son jugement moraliste ne se limite pas aux musulmans, il est tout aussi sévère vis-à-vis des membres de sa communauté, y compris de ses patriarches et de ses évêques.

Un empire arabo-musulman séculier

Pour le chroniqueur de Zuqnin, l'empire arabo-musulman est séculier, donc hors du plan du salut qui s'achève avec l'arrivée de l'empire chrétien idéal. S'il joue un certain rôle dans ce plan du salut, il n'est qu'un outil dans

14. XZ, p. 419, 6-9.

la main de Dieu afin d'arriver à l'empire chrétien. Le caractère séculier est déjà affirmé dans le récit de l'arrivée de l'islam. En effet, en 620, les Arabes, appelés *ṭayyōyē*, du nom de la tribu arabe al-Ṭayy, s'emparèrent de la Palestine, une victoire due à Mahomet « *leur* prophète ». Leur irruption dans l'histoire du salut fut annoncée par un signe « vu dans le ciel montant et se montrant pendant plusieurs jours » [15], « des étoiles tombèrent du ciel et toutes s'élançaient comme des flèches vers le nord » [16]. Le signe, pour Jacques d'Édesse, était une éclipse notée dans sa chronique juste après la nouvelle du départ de Mahomet en Palestine et en Phénicie pour le commerce [17].

Comme n'importe quel roi régnant sur son peuple et sa terre, Mahomet est un « roi », mais pour les Arabes il est « prophète » et « messager », « parce qu'il les avait détournés de toutes sortes de cultes » [18]. Les califes sont aussi des rois et le califat est un « royaume ». Le chroniqueur connaissait le mot arabe *khalīfa(t)* « calife » car il l'utilise dans son sens de « député », mais il ne l'utilise jamais comme titre des califes. En fait aucun chroniqueur syriaque ou arabe chrétien n'a officiellement adopté ce titre, car l'utiliser dans le sens de « successeur de Mahomet » voulait dire reconnaître ce dernier comme un prophète [19]. Le chroniqueur appelle le calife Hišām de son titre islamique d'*amīr al-mu'minīn* « prince des Croyants » qu'il traduit littéralement en syriaque par *amīrō da-mhaymnē* [20]. Si ce titre est rare dans sa chronique, il était courant dans la société bilingue de la Jazirah, comme d'ailleurs le titre syriaque d'*amīrō* « prince », de l'arabe *amīr*, qu'il donne fréquemment aux gouverneurs et chefs de villes [21].

Les musulmans « avaient aussi vaincu les Romains au combat sous sa (= Mahomet) conduite » [22]. Il est clair dans ce long passage que pour le chroniqueur la victoire des Arabes n'avait rien de divin, bien qu'il admette que pour les Arabes elle le fut. Il discrédite ce peuple « sensuel et charnel » qui rejetait toute loi qui leur avait été accordée mais ne correspondait pas à

15. XZ, p. 146, 20-21.
16. XZ, p. 150, 10-13.
17. BROOKS 1905, p. 362, haut de la page à gauche.
18. XZ, p. 150, 18
19. Les auteurs juifs médiévaux ont aussi utilisé le mot hébreu *melekh* « roi » en référence aux califes ; Abraham ibn Daud, *Sefer Ha-qabbalah*, p. 51 [66] *et passim*.
20. XZ, p. 174, 19.
21. XZ, p. 164, 24 *et passim*, 374, 27 *et passim*. Le titre « commandeur des croyants » se trouve dans une inscription dans l'église Saint-Serge à Ehnesh datée de 1234 (PALMER 1993, p. 62, 66f. #14). Barhebraeus emploie le même titre trois fois dans son *Chronicon syriacum*, mais il le cite d'après des sources diplomatiques arabes et grecques ; BEDJAN 1890, p. 227, 231, 236 ; voir aussi PALMER 1993, p. 66.
22. XZ, p. 149, 13-25.

leurs propres désirs, même si c'était « Mahomet ou tout autre homme craignant Dieu » qui en était son promoteur. Par contre, si la loi s'accordait à leurs désirs, ils proclamaient : « Celle-ci a été établie par le prophète et l'envoyé (*rasūleh*) de Dieu ; elle lui a même été commandée ainsi par Dieu » [23]. En traitant de la mort de Mahomet en 626/7, le chroniqueur maintient son titre de « roi » tout en insistant sur le fait que, pour les Arabes, il était leur « prophète » [24].

Étant un outil dans la main de Dieu, les Arabo-musulmans sont les Assyriens dont il est dit :

> « L'Assyrien est la verge de ma colère et le bâton de ma fureur dans leurs mains ; je l'enverrai contre le peuple impie et je le manderai contre le peuple irrité » [25].

Le peuple dans ce passage d'Isaïe 10, 5-6 n'est autre que le peuple chrétien choisi par Dieu et châtié à cause de son infidélité. C'est ainsi que le chroniqueur comprend l'ajustement de la capitation comme un signe de la domination « des fils de Hagar » sur « les fils d'Aram » [26], bien que l'ajustement en lui-même ne fût pas nécessairement un acte injuste.

Le chroniqueur accepte la victoire arabe, mais non sans une certaine amertume, ce qui peut-être explique son empressement à indiquer les pertes des Arabes dans les guerres avec les Byzantins et leurs querelles lors des successions califales. La lutte sanglante entre Mu'āwiya et Ali (appelé Abbas dans la chronique) est décrite de manière satirique :

> « Les maux furent nombreux sur la terre et il y eut effusion de sang en abondance par eux et entre eux, parce qu'ils ne voulaient pas se soumettre à un seul chef, mais tous sautaient pour (saisir) le pouvoir, chacun d'entre eux voulait lui-même régner » [27].

Le même langage bien que plus modéré se retrouve dans le récit de la succession du calife omeyyade Walid, dont le règne ne dura que huit mois [28]. Le siège de Constantinople par Maslama fut un désastre pour les Arabes et, peut-être pour exagérer leur défaite, le chroniqueur indique que Maslama et son armée passèrent trois hivers hors des murs de Constantinople, affamés et fatigués, alors que nous savons par d'autres sources que la durée du siège fut d'un seul hiver, soit trois mois au plus. Est-ce là une erreur de calcul de la

23. XZ, p. 150, 3-4.
24. XZ, p. 160, 16-18.
25. XZ, p. 146, 16-18.
26. XZ, p. 154, 25-26.
27. XZ, p. 152, 21-25.
28. XZ, p. 177, 12-25.

part du chroniqueur ou une exagération volontaire afin de souligner la tâche impossible des Arabes pour gagner la guerre ? Dans toutes les batailles arabo-byzantines, notre chroniqueur oublie la querelle christologique féroce séparant son Église miaphysite des chalcédoniens et soutient la cause militaire de ses coreligionnaires. Sa description d'un siège imposé à la forteresse byzantine de Ḥiṣn Ziad (Enzite l'ancienne) par l'armée de Abbas, frère du calife al-Mansour et gouverneur de la Jazirah, en fait une vraie guerre entre l'armée chrétienne soutenue par Dieu et l'armée abbasside séculière faite « de peuples différents d'aspect et de toutes les variétés de culte, les uns adorant le feu, d'autres le soleil » [29]. L'armée consistait en hommes de Sind et Allan, de Khazars, Mèdes, Perses, Arabes, Khurassaniens et Turcs. Le chef militaire dans Ḥiṣn Ziad, dont le nom était Serge, est assimilé au roi biblique Ezéchias défendant Jérusalem (2 Rois 18, 28-35 ; Isaïe 37, 10-13) et le chef militaire arabe au grand échanson assyrien au pied du rempart de la ville sainte. Il n'y a de différence que dans les mots méprisants de l'échanson. Comparons le texte biblique de 2 Rois 18, 33-35 avec son adaptation par le chroniqueur :

> « Les dieux des nations ont-ils vraiment délivré chacun leur pays des mains du roi d'Assyrie ? Où sont les dieux de Hamat et d'Arpad, où sont les dieux de Sepharvayim, de Héna et de Ivva, où sont les dieux du pays de Samarie ? Ont-ils délivré Samarie de ma main ? Parmi tous les dieux des pays, lesquels ont délivré leur pays de ma main, pour que Yahvé délivre Jérusalem ? ».
>
> « Quel est parmi tous les peuples celui qui a échappé de la main de 'Abdallah fils de Mohammad ? N'avez-vous pas entendu ce qu'il a fait à Marwan et à la maison de Hišam, qu'il a fait disparaître de la terre ? Où est le roi d'Égypte, d'Afrique, des Nubiens et des Maures ? Où sont les rois d'Arménie, de Baishan, de Médie et de Perse ? N'avez-vous donc pas entendu de ce qu'il a fait des rois de Sind et de l'Inde ? Qui parmi tous les rois de la terre a pu sauver sa terre de ses mains, pour que vous vous sauviez de ses mains ? » [30].

Comme cela était prévisible, le siège échoua d'une manière humiliante et écrasante pour les Arabes. Le plus important pour le chroniqueur dans cet épisode était la résistance d'une ville chrétienne face à une armée païenne.

29. XZ, p. 229, 2-3.
30. XZ, p. 232, 17-25.

Le royaume abbasside : un outil dans la main de Dieu

L'arrivée des Abbassides au milieu du VII[e] siècle fut aussi annoncée par des étoiles filantes [31] et des sphères de feu qui prédisaient leur victoire contre les Omeyyades, ce qui signifiait que le changement de régime califal était prescrit par le divin. Mais les Abbassides n'étaient qu'un outil, encore que spécial, dans la main de Dieu et étaient annoncés littéralement dans la Bible. Le chroniqueur les appelle « Perses » alors que les Omeyyades sont des « Arabes » : « Le peuple perse monta vers la terre syrienne, écrasant les Arabes et régnant à leur place sur la terre » [32]. En effet, la campagne abbasside commença au Khorasan, au nord-est de l'empire musulman, où des Arabes musulmans s'installèrent à l'époque omeyyade et gagnèrent à l'islam un grand nombre de locaux. Le terme « perse » dérive donc de ce qui fut autrefois une terre sassanide solide. Les chefs militaires abbassides traînèrent donc ce mélange de musulmans arabes et khurassaniens, avec d'autres éléments ethniques et religieux. Le chroniqueur note ce mélange étrange qu'il décrit comme « des mouches et des abeilles » [33]. Certes, il emprunte cette appellation à Isaïe 7, 18-19, mais l'expression « mouches et abeilles » forme un idiome syriaque indiquant « un grand nombre de gens divers » tout comme le parler arabe de la Mésopotamie utilise l'idiome « des vers et des fourmis » pour exprimer la même idée [34]. Avant de tourner son attention vers les livres bibliques de Nahum et de Joël, le chroniqueur conclut sa description des armées abbassides en des termes très sévères :

> « En réalité, comme les mouches qui bourdonnent et se posent partout produisant des vers et une odeur fétide, ceux-ci sont des magiciens, des voleurs, des adultères et des sanguinaires et là où l'un d'eux arrive, il cause des méfaits et même la discorde et le trouble. Ils surgirent de leur terre, montant tel un peuple nombreux comme un essaim d'abeilles qui sont d'aspect méprisable et qui ne retournent pas en arrière. Ainsi (les Perses) s'assemblèrent et envahirent la terre » [35].

Puis, sur la base toujours de textes bibliques, le chroniqueur compare les Abbassides aux Chaldéens et aux Assyriens de l'antiquité, peuples proches de lui géographiquement et culturellement. Ils sont les Chaldéens de Habacuc : « Voici que je suscite les Chaldéens, un peuple farouche et fougueux, celui qui parcourt de vastes étendues de pays pour s'emparer des demeures

31. XZ, p. 195.
32. XZ, p. 192, 6-7.
33. XZ, p. 192, 21.
34. Les idiomes sont en syriaque *da-bōbē wa-dē-būriōthō* et en arabe *dūd wa-naml*.
35. XZ, p. 192, 21-28.

d'autrui… » ; « le prophète les a (ainsi) comparés à juste titre… » [36]. Les Assyriens « qui étaient la verge de la colère et le bâton de la fureur dans leurs mains » [37] sont identifiés aux Abbassides vus par le chroniqueur comme tenant dans leurs mains un bâton muni de clous de fer à l'extrémité, « à l'instar des chasseurs de chiens » [38]. Il évoque aussi la Ninive de Nahum et les Assyriens « aux visages noirs comme la noirceur d'une marmite » [39]. Ce passage biblique explique le terme arabe *musawwada*, littéralement « les noircis », donné aux officiels des armées rebelles des Abbassides dirigées par Abū-Muslim du Khorasan [40]. Les Abbassides portaient en effet des vêtements noirs, ce qui est d'ailleurs noté par le chroniqueur [41].

Le livre de Joël fournit au chroniqueur l'image des Abbassides envahisseurs : un peuple nombreux et vigoureux, tellement destructeur que même l'Éden devient un désert désolé, terreur pour les peuples, aussi agiles et violeurs que des voleurs et courant comme des cavaliers [42]. Cette dernière image révèle l'aspect physique des envahisseurs « perses » : « C'est justement que le prophète a évoqué la vision des chevaux : à la manière de la crinière que le cheval a sur la tête et sur l'encolure, ainsi ont-ils une longue chevelure comme la crinière d'un cheval » [43]. Toute cette imagerie biblique exploitée par le chroniqueur reflète le jugement très sévère qu'il porte sur les Abbassides. Il consacre en réalité la plus grande partie de son œuvre personnelle [44] à la destruction de la région de la Jazirah sous tous ses aspects suite à cette invasion.

Le royaume arabo-musulman est anti-divin

Le royaume arabe est présenté aussi comme étant contre nature. En traitant du règne de Yazīd, le chroniqueur dit que ce dernier ordonna de tuer tous les chiens blancs, les pigeons blancs et les coqs blancs, allégation trouvée aussi dans la chronique de 846 où il est dit que tous les cochons furent tués [45].

36. Habacuc 1, 6-9 ; XZ, p. 194, 18-25.
37. Isaïe 7, 18-19.
38. XZ, p. 192, 16-19.
39. Nahum 2, 10.
40. Voici ce que al-Ṭabari, en l'an 139 de l'hégire, dit d'Abū-Muslim : « Il s'habilla de noir (*sawwād*), lui, Sulaimān ibn Kathīr, son fière Sulaiman et ses agents et tous ceux qui suivirent l'appel (abbasside) » (Al-Tabarī, *Histoire des rois et des apôtres*, p. 356).
41. XZ, p. 193, 27-28. Théophane (VII[e]-VIII[e] siècle) décrit aussi les Abbassides comme μαυροφόροι « vêtus de noir » ; Théophane, *Chronographie*, p. 421.
42. XZ, p. 193, 3-16 ; Joël 2.
43. XZ, p. 193, 11-14.
44. XZ, p. 192-399.
45. Brooks 1904, p. 232, 21-23.

Vrais ou pas (le chroniqueur dit que les Arabes haïssaient le calife et ses décrets), ces décrets sont un signe que les Arabes « se sont faits les adversaires de la création » puisque « les animaux irrationnels, alors qu'ils étaient innocents, furent détruits » [46].

Durant la période abbasside, l'impôt était tellement élevé que les gens pauvres ou riches ne pouvaient s'en acquitter. Pis encore, son augmentation fut accompagnée de si nombreuses violences et d'un si grand manque de respect vis-à-vis des objets les plus sacrés du christianisme que, pour le chroniqueur, cet empire arabe ne pouvait rien avoir de divin ; il était même opposé au divin. Par deux fois au moins, le peuple d'une ville – très probablement Édesse – fut enfermé dans la grande église de la ville et ne fut libéré que contre le paiement d'une très forte somme. Entretemps, les agents musulmans profanèrent le sanctuaire :

> « Menaçants, les scélérats allaient s'asseoir sur la chaire élevée qui est devant la table du divin sacrifice. Ils furent impudents au point qu'ils montaient sur la table sainte elle-même pour prononcer l'adoration de leur prière provocatrice de Dieu, que de leurs pieds immondes ils foulaient cette table sainte et que dans le sanctuaire même ils procédaient à l'ablution impure de leurs membres… » [47].

Cette description de la profanation des symboles religieux, surtout dans un lieu aussi sacré qu'Édesse, comme d'autres cas de violence contre les chrétiens de la Jazirah montrent clairement l'attitude très négative du chroniqueur vis-à-vis de l'islam comme religion.

Un empire païen par excellence

Le mot fréquemment appliqué par le chroniqueur à l'islam est *ḥanfūthō* « paganisme », alors que le mot arabe *ḥanīfiyā* veut dire « vraie religion (de l'islam) ». On peut se demander si le chroniqueur qui connaissait bien l'arabe, a établi un lien entre les deux formes de la même racine sémitique ḤNF. C'est à la fin de sa chronique qu'il associe le paganisme avec l'islam, car il discute là en détail de la conversion d'un grand nombre de chrétiens à cette religion. C'était une perte pour la religion chrétienne, mais il termine son discours avec le martyre d'un Syrien aux mains des musulmans, qu'il interprète comme une grande victoire pour sa religion.

Dans une section un peu mutilée, le chroniqueur parle d'une grande déception connue par les chrétiens une vingtaine d'année après l'arrivée des Abbassides. Le titre de cette section est perdu, mais il est mentionné à la fin :

46. XZ, p. 163.
47. XZ, p. 280.

« Le sujet des apostats est fini » [48]. Des communautés nombreuses de villes chrétiennes renommées abandonnèrent leur foi et parmi elles « l'erreur et le diable prévalurent outre mesure » : à Édesse, Harran, Tella, Reš ʿAyna, Dara, Nisibe, Sinjar, Callinice [49]. Des milliers de chrétiens, parmi lesquels des prêtres et des diacres parfois très âgés, se jetèrent « dans le gouffre et la fosse de la perdition », ce qui semble avoir marqué pour le chroniqueur la défaite de sa religion devant l'islam. La manière de décrire ces apostats tente d'atténuer l'importance de cette victoire islamique. Ils ne sont plus joyeux mais honteux et même leur odeur et le regard de leurs yeux ont changé, de sorte qu'ils sont reconnus comme renégats « comme il arriva à Judas le traître et leur premier père puisque son visage et son nom furent dévoilés quand il quitta le rang et que passa de chez lui l'Esprit Saint et qu'habita en lui l'esprit impur » [50]. La bonne odeur qui quitte les renégats est interprétée comme étant la myrrhe sainte du baptême et la couleur du visage qui change comme la couleur du visage des âmes [51]. Mais le sentiment de victoire chez le chroniqueur est indéniable dans son récit d'un chrétien martyrisé par les premiers Abbassides parce qu'il refusait de se déclarer musulman [52].

Vers 770, un militaire syrien, du nom de Cyrus, fut accusé de s'être converti à l'islam puis d'être retourné au christianisme. Il est décrit comme étant « rapide, puissant physiquement et vaillant » [53]. Il joua un rôle militaire dans la guerre opposant les Omeyyades et les Abbassides, mais comme le texte est fort mutilé, il n'est pas possible de préciser ce rôle. L'homme fut calomnié auprès du juge abbasside, le gouverneur de Harran, Humaid, fils de Qahtaba. Refusant de confesser l'islam devant ce dernier, Cyrus fut décapité. Ce martyre, qui contient le jugement de Cyrus et ses réponses au gouverneur, est l'occasion pour le chroniqueur d'exprimer un jugement sur l'islam extrêmement sévère : « L'erreur du paganisme s'empara du pays et les ténèbres et l'obscurité du diable recouvrirent tout le camp des fidèles » [54]. Les chrétiens devinrent alors un objet de moquerie et de dérision pour « tous les païens », c'est-à-dire pour les musulmans, mais pour le chroniqueur, cette victoire islamique est satanique et n'est que « vaine gloire et inepties » [55]. La vraie victoire résidait dans la résistance de Cyrus à toutes les accusations portées contre lui, dans son refus de toutes les promesses de liberté et de

48. XZ, p. 392, 24.
49. XZ, p. 385, 13-17.
50. XZ, p. 85, 19-26.
51. XZ, p. 387.
52. HARRAK 2003.
53. XZ, p. 396, 6.
54. XZ, p. 392, 26-27.
55. XZ, p. 392, 16-17.

cadeaux faites par le juge s'il professait la *shahada* et finalement dans sa mort comme martyr. C'est avec cette histoire qui souligne la résistance à l'islam que la chronique se termine.

Une victoire temporaire

La situation historique entre l'époque du moine Jean bar Penkaye et celle du chroniqueur de Zuqnin était tellement différente, que l'on com-prend au moins le jugement sévère porté par le chroniqueur sur l'empire arabo-musulman. Celui-ci reconnaît la victoire arabo-musulmane mais comme étant temporaire. Cette idée est clairement développée dans son récit de la victoire arabe sur la ville byzantine de Césarée, en 766/7, où une partie de l'armée arabe se retira pour envahir une région voisine. Là, leur victoire se changea en une défaite totale et voici comment le chroniqueur commente ces événements :

> « Parce que (les Arabes) avaient amené en captivité, ils furent emmenés en captivité ; parce qu'ils avaient pillé, ils furent pillés ; parce qu'ils avaient voulu posséder des esclaves et des servantes, ils devinrent eux-mêmes des esclaves ; et parce qu'ils avaient voulu ruiner des terres, eux-mêmes furent ruinés et ils devinrent une pâture pour les animaux du désert et les oiseaux du ciel et ils abreuvèrent ce pays-là de leur sang » [56].

L'attitude du chroniqueur vis-à-vis de la victoire arabo-musulmane

Il y a plusieurs raisons qui expliquent l'attitude très négative du chroniqueur vis-à-vis de la victoire des Arabes. Il y a, bien sûr, des raisons personnelles à l'auteur, comme son caractère moralisateur, son attitude critique à l'égard des autres ou sa verbosité. Mais il y a surtout des raisons historiques qui peuvent justifier cette attitude :

La révolution abbasside

À travers les écrits du chroniqueur, on peut noter la différence qu'il faisait entre la période omeyyade et la période abbasside. En ce qui concerne la première période, le chroniqueur parle davantage de questions ecclésiastiques ou sismiques que de l'État omeyyade qui ne menaçait pas l'existence des chrétiens ou le peuple arabe et syriaque. Certes il se lamente à propos de la capitation imposée aux chrétiens par les musulmans, par laquelle « les fils de Hagar ont commencé à soumettre les fils d'Aram à une servitude

56. XZ, p. 235.

égyptienne » [57], mais ce passage est plus rhétorique que critique. Il n'apprécie pas non plus l'ajustement (*ta'dīl*) promulgué de temps en temps consistant à évaluer les produits agricoles d'un individu afin de fixer proportionnellement ses taxes. Enfin, il ne cache pas sa satisfaction quand Maslama échoua à prendre Constantinople en 716/7, malgré le siège mis devant la ville durant trois (*sic*) hivers [58]. Néanmoins sa description de la Jazirah – donnée au début de cet article – reflète la situation économique et humaine générale très favorable, malgré la suprématie de l'islam et des Arabes.

Par contre, quand le chroniqueur commence à parler de la période abbasside, il exprime toute son insatisfaction, voire sa détestation des Abbassides. Il rencontrait pour la première fois des foules de gens qui ne lui étaient pas familiers, « des mouches et des abeilles », avec des cultes divers et des visages étranges. Il commente longuement la couleur noire qui caractérise les Abbassides : leur visage, leur chevelure et leurs vêtements, en s'appuyant sur les prophéties de Joël et Nahum, mais il note aussi la couleur blanche qui était la marque des Omeyyades. On peut se demander si, par son insistance sur la couleur noire, il n'associait pas les Abbassides aux démons, qui sont bien connus dans la littérature mondiale pour leur couleur noire, et si, par la couleur blanche, il ne justifiait pas les Omeyyades.

La violence sanglante qui marqua la guerre entre les Omeyyades et les Abbassides et dont parlent les auteurs arabes musulmans, tel al-Azdi de Mossoul (IX[e] siècle) [59], créa une telle rancune parmi les Omeyyades et d'autres musulmans envers les Abbassides qu'il n'est pas étonnant que les chrétiens de la Syrie tels que notre chroniqueur aient été eux aussi enragés. Les Abbassides bouleversèrent la vie sociale, religieuse et économique de la haute Syrie. Le gouverneur Musa fils de Mus'ab ruina la vie agricole par ses taxes extravagantes. La décision du calife al-Mansour de prélever la taxe en dinars d'or et non en nature exigea des paysans qu'ils deviennent aussi des marchands, ce qui les contraignit à fuir leurs champs et leurs demeures. Enfin, alors que durant la période omeyyade un stylite pouvait mener sa vie sans être gêné ou harcelé, sa vue était tellement étrange pour les Abbassides, que ces étrangers forcèrent tous les stylites à descendre de leur colonne, interrompant ainsi leur mode de vie.

57. XZ, p. 154, 25-26.
58. XZ, p. 156-160.
59. ibn Muhammad ibn Zakariyyah al-Azdī, *Tārīḫ al-Mawṣil*, p. 284.

Attaques de la foi chrétienne par les musulmans

Pis encore que les conditions économiques difficiles causées par les Abbassides, était leur attitude agressive à l'égard de la religion chrétienne. La conversion en masse des chrétiens à l'islam eut lieu durant la période abbasside et non omeyyade et bien que la conversion ne fût pas forcée, comme le chroniqueur d'ailleurs l'admet, les Abbassides offrirent des avantages (comme l'exemption de la *jizia* par exemple) pour attirer un grand nombre de gens à leur religion. L'attaque contre la religion chrétienne est rapportée par le chroniqueur avec amertume : « Vous êtes sans Dieu, et vous vous atta[chez aux toiles] d'araignées » [60], en référence à la *sourate* 29, 40 qui compare une religion fausse avec la faiblesse de « la maison de l'araignée » [61]. En plus de prélever de lourdes taxes, les Abbassides enfermaient les gens dans les églises des villages et ne les libéraient que lorsqu'ils avaient payé leur dû. Pendant ce temps, les églises étaient profanées comme ce fut le cas de l'Église d'Édesse, « la première entre toutes les Églises de la région ». Durant les trois ans où le gouverneur Mūṣā fils de Muṣ'ab exploita la Jazirah au point de la dévaster économiquement et socialement, « l'Église d'Édesse plus que toutes fut pillée et ses biens disparurent » [62]. Comme Édesse était pour le chroniqueur, comme pour tous les Syriens, « la ville bénie », sa profanation prenait la signification d'un acte satanique par excellence.

Le christianisme martyrisé

Nous avons parlé plus haut du martyr Cyrus qui fut décapité par le gouverneur abbasside de Harran pour ne pas avoir renié sa foi chrétienne et embrassé l'islam [63]. Pour le chroniqueur, Cyrus est le symbole du christianisme visé par la violence de l'islam, mais sa mort violente n'est que la victoire ultime de la croix sur le croissant. L'historien de Zuqnin décrit tout d'abord le milieu doublement païen dans lequel Cyrus mena sa vie, afin de montrer que ni le paganisme, ni l'islam, ni même la mort ne peuvent vaincre le christianisme. En effet, « Cyrus, un fruit béni, naquit pour nous dans la [terr]e du paganisme, entre des ivraies et des épines, [...] dans les ténèbres épaisses et parmi des manichéens et les serviteu[rs du diable] » [64].

La description du martyr comme un héro tel saint Georges ou saint Serge très populaire chez les syriens occidentaux, semble littéraire, mais le début de

60. XZ, p. 385, 11-12.
61. Sur ce sujet voir HARRAK 1995.
62. XZ, p. 279-282.
63. HARRAK 2003, p. 297-328.
64. XZ, p. 395, 34-45.

la période abbasside y est spécifiquement mentionné. En fait c'est à cette période qu'il fut calomnié auprès du gouverneur de Harran, pour avoir abandonné l'islam après sa conversion présumée à cette religion [65]. Le chroniqueur établit un contraste entre le militaire chrétien que fut Cyrus et l'état politico-militaire de l'islam. L'interrogatoire du gouverneur musulman de Harran est celui de Cyrus le chrétien, ce qui rappelle les interrogatoires dans les actes syriaques des martyrs, avec cette différence qu'alors que les interrogatoires dans les actes sont très souvent imaginés, celui de Cyrus est sûrement historique. Le récit mutilé de la fin se termine avec la détermination de Cyrus de mourir en « contemplant Isaac, la fille de Jephté et le plus grand de tous, Jésus-Christ, le maître d'Isaac, portant sa croix et allant comme (un agneau) vers l'immolation » [66]. C'est le patriarche Michel le Syrien qui nous informe que Cyrus fut décapité et son corps brûlé [67].

La confrontation de Cyrus avec les menaces du gouverneur de Harran, son refus des offres matérielles et honorifiques du juge et sa libre décision de se livrer à la mort alors qu'il pouvait se cacher sont interprétés comme autant de signes de la victoire du christianisme et de preuves de la défaite de l'islam : « Un astre d'une magnifique brillance nous est apparu dans le ciel et il a illuminé [le monde] car il a marché dans le chemin que le Christ nous a montré » [68].

Conclusion

En introduisant la partie qu'il a composée, le chroniqueur de Zuqnin avertit d'ores et déjà le lecteur de ce qu'il rencontrera dans sa lecture :

> « Jusqu'à l'année dans laquelle nous sommes, qui est l'an 1086 d'Alexandre (775-6 AD)… nous n'avons pas trouvé… une histoire sur les temps mauvais et cruels qui ont passé sur nous et sur nos pères, ni non plus sur ce temps de difficultés et d'amertumes qui nous est arrivé à cause de nos péchés car nous avons été livrés aux mains des Assyriens et des barbares » [69].

En lisant les folios qui suivent, il est clair que les événements historiques, sociaux et économiques vécus par le chroniqueur contribuèrent à former son

65. Selon le chroniqueur Michel le Syrien, Cyrus se fit musulman à cause « d'une certaine passion » ; MS, p. 527. Bien que le récit dans la chronique de Zuqnin soit mutilé, son auteur, un contemporain de Cyrus, semble être plus crédible.
66. XZ, p. 399, 14-16.
67. MS, p. 527.
68. XZ, p. 395, 36-39.
69. XZ, p. 146, 7-12.

impression très négative, voire sévère, de la victoire de l'islam. Il se présente défiant, tout comme le roi Ezéchias vis-à-vis des Assyriens sur les murs de Jérusalem, il exalte la mort héroïque de Cyrus et s'attend à ce que le Christ délivre sa nation d'un empire diabolique. C'est là un document tout à fait unique non seulement sur la période de transition du califat omeyyade au califat abbasside, mais aussi sur l'histoire des chrétiens syriaques dans une période critique de leur existence.

Bibliographie

Abraham ibn Daud, *Sefer Ha-qabbalah* : G. D. COHEN (éd.), Philadelphia, 1967.

Al-Ṭabarī, *Histoire des rois et des apôtres* : Muhammad Abu el-Fadel Ibrahim (éd.), *Tārīḫ at-Tabarī, Tārīḫ ar-rusul wal-mūlūk*, 8 vols, Le Caire, Dār al-Ma'āref bi Masr, 1960-1966.

Chronique de Zuqnin : *The Chronicle of Zuqnīn Parts I and II*, A. Harrak [trad.] (en préparation, 2010).

Théophane, *Chronographie* : *Theophanis chronographia*, Carl DE BOOR (éd.), Leipzig, Teubner, 1883-1885 ; réimpr. Hildersheim, 1963.

Yazīd ibn Muhammad ibn Zakariyyah al-Azdī, *Tārīḫ al-Mawṣil* : A. HABIBAH (éd.), Le Caire, 1967.

CAHEN 1954 : C. CAHEN, « Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute Mésopotamie au temps des premiers 'Abbassides d'après Denys de Tell-Mahré », *Arabica* 1, p. 136-152.

HARRAK 1995 : A. HARRAK, « Christianity in the Eyes of the Muslims of the Jazīrah at the End of the Eighth Century », *Parole de l'Orient* 20, p. 337-356.

HARRAK 2003 : A. HARRAK 2003, « Piecing Together the Martyrdom of Cyrus of Harran », *Analecta Bollandiana* 121, p. 297-328.

HARRAK 2005 : A. HARRAK, « *Ah! The Assyrian is the Rod of My Hand* ! : Syriac Views of History after the Advent of Islam », dans J.J. Van Ginkel *et alii* (éds), *Redefining Christian Identity : Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam,* Leuven, Peeters, p. 45-65.

PALMER 1990 : A. PALMER, « Who Wrote the Chronicle of Joshua the Stylite ? », dans R. Schultz & M. Görg (éds), *Lingua Restituta Orientalis: Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden, p. 272-284.

PALMER 1993 : A. PALMER, « The Messiah and the Mahdi : History presented as the Writing on the Wall », dans H. Hokwerda *et alii* (éds), *Polyphonia Byzantina : Studies in Honour of Willem J. Aerts*, Groningen, p. 45-84.

LES TROIS GRANDES CHRONIQUES SYRO-ORTHODOXES DES XII^e ET XIII^e SIÈCLES

Dorothea WELTECKE
Université de Constance, Allemagne

Les XII^e et XIII^e siècles, qui furent marqués par l'évolution rapide du cadre politique et les changements de frontières, ainsi que par de nombreuses incertitudes, furent en même temps pour les chrétiens syro-orthodoxes une époque de floraison culturelle, où la littérature théologique, scientifique et poétique en syriaque s'épanouit. Dans un monde intellectuel qui était largement dominé par l'arabe, écrire en syriaque classique était une affirmation d'identité culturelle et sociale. Ce n'était pas seulement un réflexe conservateur. Les savants voulaient développer leur langue selon les exigences scientifiques de l'époque. L'œuvre du *maphrien*[1] érudit Bar ʿEbroyo (1226-1286) est particulièrement représentative de ce souci de transposer les résultats scientifiques écrits en arabe dans la langue syriaque et de promouvoir l'utilisation du syriaque à des fins scientifiques[2]. C'est pour cela que cette période fut l'une des plus prolifiques de la littérature syriaque tardive.

Il n'est donc pas étonnant que ce soit à cette période que furent composées les trois plus grandes chroniques syro-orthodoxes jamais écrites[3], la chronique du patriarche Michel le Grand, dit Michel le Syrien (1126-1199), la chronique anonyme de 1234 et celle de Bar ʿEbroyo. Ce ne sont pas seulement les plus longues, elles sont également considérées comme fidèles à leurs sources, dont beaucoup ne sont connues que par

1. Titre du plus haut dignitaire ecclésiastique de l'Église syro-orthodoxe « orientale », c'est-à-dire couvrant les territoires de l'ancien empire sassanide (n. de l'éditrice).
2. Sur les éditions et les études concernant Barhebraeus, voir TAKAHASHI 2005.
3. BAUMSTARK 1922 ; BARSAUM 1987 et 2000.

L'Historiographie syriaque, M. Debié (éd.), Paris, 2009 (Études syriaques 6), p. 107-135.

leur intermédiaire. Et toutes les trois ont fait l'objet de beaucoup d'intérêt de la part du monde académique depuis leur édition et leur traduction en langues européennes, en tant que sources centrales pour l'histoire de l'Église syro-orthodoxe. Elles ont forgé notre compréhension de cette période plus qu'aucun autre corpus de sources.

Cependant, beaucoup de questions restent encore ouvertes, à propos de leurs buts, de leurs lecteurs et plus généralement de la fonction de l'historiographie dans les sociétés syro-orthodoxes. Ce type de question est en fait assez nouveau. L'influence des linguistes et des historiens de la littérature syriaque du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle, comme Ernest Renan, William Wright et Theodor Nöldeke, s'est fait sentir jusqu'à la fin du XX^e^ siècle. Si ces pionniers ont fait des études syriaques et de sémitique comparé des disciplines académiques à l'égal de la philologie classique, ils ont aussi répandu la thèse de la médiocrité de l'écrit syriaque [4], qui avait à leurs yeux peu d'intérêt intellectuel ou esthétique. Cela est vrai tout particulièrement pour les travaux historiques, qu'ils ont considéré comme des compilations insipides. Nous sommes redevables à ces générations de savants, car ils ont publié les chroniques médiévales, commenté leurs sources, les faits et noms qui y sont cités et ont traduit la plupart des chroniques syriaques en langues européennes. Mais pendant la plus grande partie du XX^e^ siècle, les chroniques n'ont pas été considérées comme une littérature historique digne d'être analysée pour sa propre méta-histoire, car on considérait que le but qui lui était assigné était l'édification religieuse.

Pendant la dernière décennie, le jugement des savants sur les chroniques syriaques a connu un changement radical, suivant l'exemple de la philologie grecque et latine qui avait commencé un peu plus tôt à inclure les chroniques dans l'histoire de l'historiographie. Ludger Bernhard[5], Witold Witakowski[6], Susan Ashbrook Harvey[7], Jan Van Ginkel[8] et d'autres ont étudié la forme, le but et la fonction sociale des œuvres historiographiques en syriaque. Ils ont suggéré que l'écrit historique dans la tradition syriaque n'était pas une simple compilation de matériaux dans un ordre chronologique, qu'il répondait à une méthode et au souci de produire une œuvre cohérente. Le but de cet article est de dresser un état de la recherche sur les trois grandes chroniques syro-

4. WELTECKE 2001, p. 785-794.
5. BERNHARD 1969, p. 111-141.
6. WITAKOWSKI 1987.
7. HARVEY 1988 et 1990.
8. VAN GINKEL 1995.

orthodoxes du même point de vue méthodologique[9]. Nous nous intéresserons particulièrement aux auteurs et aux œuvres comme des représentations de l'histoire répondant à certaines traditions culturelles et transculturelles.

Si nos chroniqueurs font des commentaires sur certains des détails qu'ils relatent ou sur des aspects spécifiques de leur méthode, ils n'exposent jamais leur point de vue sur l'histoire en général. Mais une lecture attentive de la structure de leurs chroniques fournit des informations sur leurs intentions comme sur leur conception de l'histoire et de l'historiographie. De ce fait, une comparaison des trois grandes chroniques syro-orthodoxes est utile, et d'abord parce qu'elles partagent un certain nombre de traits. Toutes les trois s'inscrivent dans la longue tradition de l'historiographie chrétienne universelle développée par Sextus Julius Africanus (vers 160-après 240) [10] et Eusèbe de Césarée (260/4 ?-339). Leurs travaux sont devenus des modèles, qui ont façonné toute la tradition historiographique tant à l'Est qu'à l'Ouest de la Méditerranée jusqu'au XVI^e^ siècle. C'est alors que les chemins ont divergé, quand l'Ouest a adopté de nouvelles formes d'historiographie. Pendant des siècles, les cultures chrétiennes qui ont succédé à l'empire Romain, qu'elles aient écrit en latin, grec, syriaque ou arabe, ont composé des chroniques et des histoires ecclésiastiques en suivant cette tradition. Elles l'ont adaptée à leur langue, à leurs sources, ainsi qu'à leurs propres besoins et centres d'intérêt [11].

Les trois grandes chroniques syro-orthodoxes comprennent une série de matériaux narratifs, certains tirés directement des œuvres originales, d'autres transmis par l'intermédiaire de chroniques intermédiaires disponibles aux auteurs. Elles appartiennent toutes au groupe des « chroniques développées », ainsi nommées par Witold Witakowski pour les distinguer des chroniques qui ne contiennent que de courtes entrées, classées par ordre chronologique mais sans récits historiques [12]. Cette nouvelle forme de chronique universelle est née dans la tradition syriaque non comme la renaissance de récits historiques de type ancien mais par la combinaison des deux genres, listes de *lemmata* de la

9. Pour une bibliographie systématique des œuvres traitées ici, et sur l'historiographie syriaque en général, voir TARDIEU 2008 ; TAKAHASHI 2005 ; WELTECKE 2003 ; BROCK 1978-1980. Dans la présente étude, je me limite aux travaux fondamentaux et à quelques publications récentes.
10. GELZER 1898 ; WALLRAFF 2006.
11. HELM 1924 ; WITAKOWSKI 1987 et 1999-2000 ; BRINCKEN 2003 ; DEBIÉ 2006.
12. WITAKOWSKI 1987, p. 83-89 ; HOYLAND 1997, p. 408-409.

chronologie universelle et récits narratifs de l'histoire ecclésiastique [13]. En examinant en détail chacune des chroniques, nous verrons comment chaque auteur a procédé à cette combinaison. Les éditeurs, et les études philologiques qui leur ont succédé, montrent que ces trois chroniques ont aussi en commun beaucoup des sources qu'elles utilisent.

L'arrière-plan commun aux trois chroniqueurs semble être un intérêt plus intense pour l'écriture de l'histoire aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. D'après les œuvres conservées, il semble qu'après la période des IX^e^-XI^e^ siècles, une nouvelle phase de l'historiographie a commencé. Ignace de Mélitène (1060-1095) affirmait dans la préface de son œuvre perdue que personne n'avait écrit d'histoire universelle après le patriarche Denys de Tellmahré (m. 842). Le nord-ouest et Mélitène étaient des centres assez nouveaux du monde syro-orthodoxe, qui commencèrent à se développer après que l'empire eut récupéré la Cappadoce, la Cilicie et la côte de Syrie sous l'empereur Jean Tzimiskes (924-976). Il est cependant peu vraisemblable que les vieux centres du sud et de l'est aient produit des histoires universelles après 842, dont le nord n'aurait pas entendu parler.

Ignace de Mélitène a probablement raison quand il affirme qu'il fut le premier syro-orthodoxe à essayer de remettre en ordre chronologique la succession des empereurs byzantins et des patriarches d'Antioche. Il dit l'avoir fait à partir de sources grecques. Cependant Ignace ne lisait pas les sources arabes. D'après les citations et extraits conservés dans la chronique de Michel, on peut supposer qu'il écrivit une chronique « du patriarche et de l'empereur », qui évoque les chroniques latines « du Pape et de l'empereur ». Il a été le premier à écrire une chronique, mais d'autres auteurs, souvent des évêques, ont suivi son exemple au XII^e^ siècle [14]. Ce fut ainsi le cas de Iwannis de Kaysum (m. 1171) et de Denys Bar Ṣalibi (m. 1171), entre autres [15]. Leurs intenses discussions et leurs recherches sur des questions historiques semblent avoir créé un contexte favorable aux trois chroniques monumentales étudiées ici.

Avec tant en commun, on pourrait supposer une approche identique du travail d'écriture d'une histoire universelle. Il n'en est rien. Les

13. WELTECKE 2003.

14. Des éléments de cette étude résument des découvertes publiées pour la première fois dans WELTECKE 2003. Sur la chronique d'Ignace et les fragments qui en sont conservés dans la chronique de Michel le Syrien, voir WELTECKE 2003, p. 134, n. 30.

15. Leurs œuvres sont perdues à part des extraits dans la chronique de Michel. À propos des œuvres écrites aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, voir les introductions et commentaires aux éditions et traductions des trois grandes chroniques. Voir aussi BAUMSTARK 1922, chap. III, p. 285-329 et les recueils bibliographiques mentionnés tout au long de cet article.

chroniques sont bien différentes, tant dans leur structure, leur style, leur but que leur choix des matériaux. Ces différences ne sont donc pas dues au hasard, et ne reposent pas seulement sur la tradition et les sources que les auteurs avaient sous les yeux. Elles sont surtout révélatrices du contexte dans lequel ces œuvres ont été produites, des circonstances historiques, des attentes des lecteurs et des buts des auteurs eux-mêmes.

Michel le Grand

L'auteur

Le patriarche Michel a été la figure dominante de l'histoire de l'Église syro-orthodoxe au XII^e^ siècle. Il fut célèbre pour l'intrépidité de sa diplomatie, la rigueur de sa législation et de ses sanctions destinées à réformer l'administration ecclésiastique syro-orthodoxe pour renforcer son autonomie face aux différentes autorités séculières de la région. Michel est né à Mélitène, qui était encore très majoritairement chrétienne et où grecs, syro-orthodoxes et arméniens vivaient côte à côte avec les musulmans. Membre d'une famille de clercs, Michel fut envoyé pour y être éduqué au fameux monastère de Mor Barṣaumo, tout proche. Après ses années d'école, il y resta comme moine et prieur. En 1166, il fut élu patriarche de l'Église syro-orthodoxe sous la pression d'un parti réformateur parmi les évêques, autour du célèbre Père de l'Église Denys bar Ṣalibi (+1171), qui fut à la fois le maître et le père spirituel de Michel.

Pour garantir ses intérêts et sa liberté d'action, et ceux de son troupeau, Michel maintint des relations équilibrées avec les différents partis dans son aire de juridiction. Durant la première moitié de son patriarcat surtout, son autorité fut reconnue par toutes les Églises anti-chalcédoniennes, y compris copte et arménienne. Michel pouvait fréquemment se rendre dans l'Antioche latine, avec l'assentiment de l'empereur byzantin Manuel Comnène (1143-1180), et ce, malgré l'opposition de la communauté grecque-orthodoxe. À Antioche, il fut le premier patriarche syro-orthodoxe, depuis l'expulsion de Sévère en 518, à pouvoir agir en patriarche et consacrer des évêques. Il se rendit aussi plusieurs fois à Jérusalem. D'après son témoignage, il fut invité à participer au troisième concile du Latran en 1179, mais déclina l'invitation. Du fait de ses liens personnels avec le patriarche latin, ses mentions d'Aimery d'Antioche (1141-1196) forment une source importante sur le prélat latin [16].

16. HIESTAND 1994.

La seconde moitié de son patriarcat fut assombrie par l'élection en 1180 d'un anti-patriarche, du nom de Théodore bar Wahbun (m. 1193), qui avait le soutien des Latins des États croisés ainsi que du *catholicos* arménien Grégoire IV (1173-1193). Cependant, à la même époque, eut lieu un rapprochement entre Michel et le sultan seljoukide Qiliğ Arslan II (m. 1192), qui leur assura à chacun le soutien de l'autre dans la région. Lors de leurs rencontres en Mélitène, des débats diplomatiques et théologiques eurent lieu entre le patriarche et les philosophes de la cour du sultan. Michel chercha aussi à communiquer avec Saladin par l'intermédiaire de médecins syro-orthodoxes travaillant à la cour à Damas. Cependant, il fut relativement isolé jusqu'à la mort de Théodore bar Wahbun, où il fut à nouveau pleinement reconnu par son Église et ses voisins chrétiens. Il fut enterré dans son église toute neuve à Mor Bar ṣaumo.

Les écrits de Michel sont centrés sur son projet de réforme. À côté de ses nombreuses obligations comme patriarche, il rassembla des manuscrits théologiques et historiques, restaura et compila des ouvrages hagiographiques et liturgiques. Son œuvre canonique est conservée en partie dans des collections postérieures, mais la plus grande partie est perdue, comme son traité sur les hérésies dualistes composé pour le concile du Latran. Il composa aussi des œuvres liturgiques et épiques et rassembla des sources anciennes théologiques et historiques. Il les utilisa, avec d'autres, pour sa chronique universelle monumentale, qui va des origines du monde à 1195. Sa correspondance est prolifique. Il fut aussi un artiste, un calligraphe [17]. Les deux aspects, son intérêt pour les collections et les restaurations et son art de la calligraphie, ont donné forme à sa chronique monumentale. Il semble y avoir travaillé pendant plusieurs décennies, commençant peut-être à rassembler des éléments et faire les premières études au milieu des années quarante et finissant un peu avant 1198 [18].

Tradition textuelle et état de la recherche

La chronique de Michel a fait l'objet d'une étude intensive depuis son édition et sa traduction par Jean-Baptiste Chabot [19]. Son importance comme source de l'histoire des croisades et de l'Église syro-orthodoxe ne peut être surestimée. Elle est aussi considérée comme une source de valeur par les historiens d'autres peuples du Proche-Orient, comme les

17. WELTECKE 2003, p. 116-126.
18. WELTECKE 2003, p. 131-133.
19. CHABOT 1899-1924.

Turcs [20]. La chronique de Michel a souvent été lue pour trouver des renseignements historiques et des citations d'autres œuvres maintenant perdues. Pour évaluer sa valeur en tant que source historique, de nombreuses études critiques ont été publiées sur divers sujets que Michel a abordés. Les sources de Michel sont trop nombreuses pour être énumérées dans cette petite étude. De façon générale, il a continué d'anciennes chronographies et des histoires ecclésiastiques en rassemblant du matériau chronographique et en ajoutant des sources narratives comme l'histoire d'un monastère particulier ou la Vie d'une personne. Il nomme explicitement cent cinquante sources, dont cinquante qu'il considère comme des textes historiques au sens strict. Mais il en avait seulement une partie sous les yeux ; il utilisait les autres à travers des intermédiaires, comme il le dit lui-même.

Ses sources se limitent plus ou moins aux matériaux de l'antiquité tardive et du monde syro-orthodoxe. Pour les époques plus récentes, il a aussi utilisé des sources arabo-musulmanes et arméniennes, que toutefois il ne nomme pas. L'introduction de Jean-Baptiste Chabot reste la référence sur ce sujet [21]. Le besoin se fait sentir d'une nouvelle synthèse d'étude critique de ses sources, qui approfondirait le travail de Chabot [22]. Dernièrement des savants ont commencé à étudier l'utilisation par Michel de ses sources en comparant les fragments conservés [23], tout en essayant de reconstituer les œuvres anciennes perdues qu'il a utilisées. Mais ce travail est encore en cours.

Structure de la chronique

Au point de vue de la méthode de critique des sources et de l'universalité du souci chronographique, c'est la chronique de Michel qui marque l'apogée de la chronographie syro-orthodoxe. Michel était également très exigeant envers ses lecteurs, à qui il s'adresse fréquemment pour attirer leur attention ou expliquer sa méthode. On peut ainsi se faire une idée de son lectorat. Il attendait de ses lecteurs qu'ils soient des clercs, mais instruits et cultivés, intéressés par la précision des connaissances historiques. Son œuvre est écrite pour des lecteurs qui ont le souci du détail et qui disposent d'une bibliothèque bien fournie. C'est seulement avec l'aide d'une telle bibliothèque que les nombreuses références faites

20. DICKENS 2006 et les autres études plus récentes du même auteur.
21. CHABOT 1899-1924, Introduction, p. i-lx.
22. Références bibliographiques dans WELTECKE 2003, p. 267-312.
23. VAN GINKEL 1998, 2002 et 2007.

par Michel à des sources et des études théologiques sont d'une quelconque utilité[24].

Malheureusement, le manuscrit autographe de Michel est perdu et il n'en subsiste qu'une copie de 1598, réalisée par le moine Michel Bar Barṣaumo de ʿUrbiš[25] et qui va bientôt être publiée en fac-simile. C'est un manuscrit calligraphié, avec des titres rubriqués, une écriture nette et le souci d'organiser le texte en parties égales[26]. Sa publication va être d'une grande aide pour l'étude de la chronique, car pour le moment le lecteur ne dispose que du fac-simile fait pour Jean-Baptiste Chabot à la fin du XIX[e] siècle. Le modèle de Michel Bar Barṣaumo n'était pas non plus l'original mais une autre copie, faite par l'évêque Moïse de Mardin après 1578[27]. Il semble qu'à ce moment-là l'original était en très mauvais état. Des parties étaient déjà perdues et certains folios étaient réduits à l'état de fragments, qui avaient été mélangés au cours des siècles d'utilisation. Ce processus de copie et de recopie de la chronique a été particulièrement destructeur car il a affecté la mise en page très compliquée et les tableaux chronologiques. Comme on le sait par d'autres chroniques munies de tableaux chronologiques, notamment la chronique universelle d'Eusèbe de Césarée, la mise en page et les tableaux subissent des changements importants. Cela a généralement pour conséquence une déformation du but premier[28].

La mise en page originelle de la chronique de Michel a donc aussi subi des distorsions. La mise en page actuelle présente trois colonnes parallèles et un canon chronologique au bas de la page. C'est le résultat des efforts de deux copistes, qui ont transformé la mise en page en fonction de leur propre style et de leurs capacités calligraphiques. Ils ont laissé de nombreuses remarques concernant ce qu'ils avaient sous les yeux, dont ils se plaignent et qu'ils commentent à propos de leur travail. Leurs gloses et la comparaison entre la copie de 1598 et la chronique de Bar ʿEbroyo sont les principales sources qui permettent d'analyser la structure de la chronique de Michel[29].

À l'origine, les colonnes étaient probablement indiquées par des titres. Le canon originel était certainement placé verticalement entre l'histoire

24. WELTECKE 2003, p. 133-147.
25. Sur le copiste et la date, voir KAUFHOLD 2000, para 22.
26. Sur cette copie a été faite une traduction arabe conservée dans plusieurs manuscrits, dont le BL Or. 4402.
27. Sur la date, voir KAUFHOLD 1986, particulièrement p. 207-208.
28. MOSSHAMMER 1979 ; BRINCKEN & VON TROPPAU 1987.
29. Pour la reconstitution de la mise en page, voir WELTECKE 2003, p. 153-196.

ecclésiastique et l'histoire des rois, car Michel suivait son principal modèle, la chronique de Jacques d'Édesse (640-708)[30], qui est une continuation de la forme simplifiée de la chronique d'Eusèbe, telle qu'elle était connue en Orient[31]. Cela veut dire qu'il y avait à l'origine quatre colonnes les unes à côté des autres, écrites probablement à l'origine sur des folios plus larges : la première était appelée « succession des patriarches », la deuxième « succession des rois » (*yūbōlō d-malkē*), le canon chronologique « comput des années ». Le titre de la dernière colonne, qui contient des matériaux divers et est ajoutée à cette structure traditionnelle, n'est pas connu.

De temps en temps, la mise en page en colonnes s'interrompait pour insérer des chapitres avec un excursus, comme par exemple l'histoire après le concile de Chalcédoine en 451 et l'histoire ancienne des Turcs avant et pendant les invasions de la fin du XI[e] siècle. Ces excursus étaient à l'origine disposés sur une seule colonne. Des couleurs variées, différentes tailles de lettres, de flèches et de graphiques, l'alternance entre les écritures estrangelo et serṭo servaient à structurer l'ouvrage. Dans un deuxième temps, Michel a utilisé la marge pour noter des ajouts, des références et des commentaires, que les copistes ont recopiés ou paraphrasés seulement en partie. Si le premier copiste s'est évertué à imiter ce système, même si de toute évidence il n'a pas copié toutes les gloses et scolies de l'auteur[32], le deuxième copiste a renoncé en faveur de la forme actuelle, plus symétrique.

La coordination de tous ces éléments dans une même mise en page devait être très difficile et prendre énormément de temps. Cela aidait l'auteur à classer par ordre chronologique les événements qui s'étaient passés dans des milieux différents et qui étaient datés selon des comptes variés, mais aussi le lecteur à établir des comparaisons entre les différentes sphères de l'histoire. Dans la chronographie de Michel, tout était important, pas seulement les lettres du texte. Les lettres peuvent être lues, transcrites dans un autre système de communication ou traduites. Mais les caractéristiques de la chronique de Michel qui étaient d'abord visuelles, sont maintenant en partie perdues. On ne connaît aucun prédécesseur à la mise en page de Michel, qui développait le système d'Eusèbe. Il semble que ce soit lui qui l'ait inventée.

30. MS, IV, p. 450 T (II, p. 483 V) à propos de la chronique de Jacques et de son influence sur lui-même.
31. Chronique de Jacques d'Édesse, p. 261-327 T ; p. 197-255 V.
32. MS, IV, p. 377 T (II, p. 356 V).

La structure narrative aussi est compliquée. La chronique de Michel est remplie de discussions à propos des sources, des dates, des noms, des lieux, des événements [33]. L'œuvre dans sa totalité est organisée en vingt et un livres, qui représentent une série de périodes historiques. Après une fin abrupte et ouverte, Michel résume les résultats de son œuvre dans six appendices, dont nous mentionnerons particulièrement deux. Le premier est un tableau chronologique synoptique monumental de tous les rois et patriarches mentionnés, tableau qui était censé servir d'index [34]. Le deuxième est un traité, rare et original, sur l'identité des Syriens, qui sont considérés selon la tradition des anciens empires orientaux, les Assyriens, les Babyloniens et les Araméens [35].

La chronique de Michel mélange les deux genres eusébiens, tableaux chronologiques et histoire ecclésiastique de mode narratif. Denys bar Ṣalibi avait déjà formé ce projet très novateur. Il a probablement légué à Michel ses travaux préparatoires et ses fragments. Mais Denys, qui était avant tout un prédicateur, voulait écrire une histoire universelle des catastrophes, conçue comme une histoire des châtiments divins, pour appuyer ses propres appels à la repentance. Quand il explique son projet, Denys dit souhaiter enseigner la crainte de Dieu et son courroux tout au long de l'histoire envers une société oublieuse de ses devoirs religieux. Il renonça finalement, après avoir passé du temps à préparer ce travail [36]. Autant qu'on puisse le percevoir dans sa chronique austère, Michel poursuivait son propre but et s'intéressait à l'histoire pour elle-même.

Éléments de commentaire

Deux des résultats de cette recherche doivent être mentionnés plus précisément : d'abord le problème de l'identité historique de la société syro-orthodoxe ; ensuite, le problème de la théodicée face aux catastrophes du XII[e] siècle. Dans sa chronique, Michel discute longuement l'histoire des anciens empires orientaux. Dans son résumé, il explique la valeur de l'histoire ancienne orientale pour l'identité des Syriens et soutient que « les rois chaldéens et assyriens utilisaient la langue et l'écriture araméennes » et établissait un lien entre eux et les syro-orthodoxes [37].

Le fait que Michel établisse les origines des syro-orthodoxes dans l'Orient ancien n'est pas pur souci d'antiquaire. Il doit être examiné dans

33. WELTECKE 2003, p. 133-147.
34. MS, IV, p. 741 T (III, p. 427 V).
35. MS, IV, p. 748-751 T (III, p. 441-447 V).
36. MS, IV, p. 627 T (III, p. 257 V).
37. MS, IV, p. 747 T (III, p. 443 V).

le contexte des polémiques interconfessionnelles et interreligieuses. Il semble que dans ces polémiques, on utilisait des arguments historiques. C'était déjà le cas dans l'œuvre du patriarche Denys de Tellmahré. Car les syro-orthodoxes étaient accusés par les Grecs, ou plutôt par les chrétiens gréco-orthodoxes, de n'avoir jamais eu de roi ou d'empire à eux, c'est-à-dire d'avoir été des anarchistes et des traîtres. Il était difficile de récuser ces accusations et de prouver le contraire. Dans le contexte scientifique du Proche-Orient, on ne pouvait s'inventer purement et simplement une origine ancienne, comme cela se faisait dans les chroniques européennes contemporaines. Mais les Syriens ne disposaient d'aucune source araméenne pour soutenir leur point de vue.

C'est pourquoi Michel s'interroge si souvent sur les problèmes de critique de source : « Pourquoi les noms [des rois] ont-ils été perdus et pourquoi ont-ils disparu des livres de nos pères ? » [38]. Et il poursuit en expliquant ce fait gênant par une *damnatio memoriae* systématique lors de la christianisation des Syriens. C'est pourquoi, il accède à l'histoire ancienne des Syriens à travers la chronographie grecque. En conséquence, il traite les auteurs grecs, comme Eusèbe, d'« intermédiaires » et explique quelle valeur ils ont pour lui. C'est une réussite. Après avoir achevé son œuvre, il affirme ainsi fièrement : « Ainsi donc, nous avons rassemblé ceci de leurs [des Grecs] propres livres contre les Grecs, qui sont pleins de vaine gloire et dont l'orgueil est la perte… et même Eusèbe a écrit à partir de livres dans notre langue… et nous avons montré que notre propre peuple a connu des empires plus puissants qu'aucun autre empire de l'époque » [39]. Il réfute ainsi les arguments polémiques des Grecs. Cependant, Michel ne s'adresse pas aux Grecs, mais aux clercs syro-orthodoxes.

À l'époque de Michel, ces jours de gloire s'en étaient allés irrémédiablement. Le sac d'Édesse en 1146 et les autres difficultés du XII[e] siècle avaient entraîné une véritable crise spirituelle et ouvert un débat sur la justice de Dieu, sa capacité à soutenir son peuple et, en bref, la question de la théodicée. Le clergé et le peuple participaient à ces débats. La chronique de Michel est un document original car il les rapporte. Il inclut les sermons, la recherche historique et les affirmations théologiques, mais aussi les murmures du peuple, qui proteste contre le fait d'être abandonné par le Dieu auquel il a été fidèle [40]. La chronique de Michel s'efforce de trouver une place historique à l'Église syro-orthodoxe. La triste et

38. MS, IV, p. 748 T (III, p. 443 V).
39. MS, IV, p. 750 T (III, p. 447 V).
40. Pour plus de détails, voir WELTECKE 2002.

indéniable réalité du déclin et du malheur semble ainsi amortie et intégrée dans la description du changement universel et irréversible de l'histoire du monde. Le changement et le déclin ne touchaient pas seulement les syro-orthodoxes et, jusque là, ils avaient survécu à tout. Michel montre la simultanéité continuelle des différents empires, des différentes Églises et confessions, la succession et le déclin multilinéaires. Il explique ces changements par les guerres et les conflits entre humains, que Dieu permet pour sauver la liberté humaine.

En même temps, la lignée ininterrompue des patriarches, représentée dans la première colonne, montre aux syro-orthodoxes l'offre de réconciliation de Dieu. Au début de son œuvre, Michel explique l'origine divine de cette fonction comme le plus grand don de Dieu à l'humanité, don par lequel elle demeure en relation avec lui [41]. Et puisque les syro-orthodoxes, contrairement aux Grecs, sont toujours restés fidèles à l'orthodoxie, ils ont un lien spécifique et propre à l'Église. Et il ajoute, à la fois confiant et consolateur : « C'est pourquoi nous ne pouvons nous fier à un royaume terrestre, mais seulement au Christ, dont le royaume n'est pas de ce monde » [42].

La chronique anonyme

L'auteur

L'auteur anonyme de la chronique jusqu'à l'an 1234, si tant est qu'il n'y ait qu'un auteur, était un contemporain de Michel, plus jeune : il est né après 1160 et a peut-être vécu jusque dans les années 1240 [43]. On ne connaît pas son lieu de naissance mais il a de toute évidence un intérêt très fort pour la ville d'Édesse, avec laquelle il devait avoir un lien. Comme Michel et Bar 'Ebroyo, il a constamment voyagé à travers le Proche-Orient, raison pour laquelle il est si difficile de situer ses origines [44]. Cette vie errante ne correspond pas normalement à celle d'un moine ou d'un prêtre ordinaire. En 1187, par exemple, l'auteur anonyme fut témoin de la conquête de Jérusalem, sur laquelle il se lamente [45].

41. MS, IV, p. 7 T (I, p. 14 V), suivant Jean de Dara.
42. MS, IV, p. 751 T (III, p. 447 V).
43. Chronique de 1234, v. bibliographie générale en fin de volume.
44. Voir BAUMSTARK 1922, p. 302, l'introduction de Jean Maurice Fiey à l'édition de la Chronique de 1234, II, ainsi que HOYLAND 1997.
45. Chronique de 1234, partie profane, II, p. 200-201 (150-151).

Apparemment, l'Anonyme était un clerc bien éduqué, plus habitué au style de vie et au goût culturel citadins qu'au genre de vie d'un monastère du désert. Il montre aussi un intérêt certain pour l'historiographie et la littérature arabes qui se reflète dans sa chronique. Comme il a accompagné l'entourage du *maphrien* Grégoire (m. 1214) dans ses voyages à l'est et l'ouest de son diocèse et avait des liens étroits avec les hauts prélats syro-orthodoxes, il avait un accès privilégié aux collections patriarcales. Il était peut-être présent lors de la ratification d'une charte en faveur du *maphrien* Grégoire, selon laquelle Michel lui accordait le diocèse de Mardin, car l'Anonyme la cite *in extenso* [46]. Il est probablement retourné à Édesse après la mort du *maphrien* car il semble avoir été le témoin oculaire d'événements survenus à Édesse vers 1220 [47].

L'Anonyme affirme qu'il a écrit une autre œuvre historique, dont nous ne savons rien d'autre. Comme Michel, l'Anonyme considère ses lecteurs comme des clercs lettrés, qui ont accès à des bibliothèques [48]. Sa chronique, elle aussi, n'est connue que par une unique copie d'un manuscrit déjà incomplet. Actuellement, l'*editio princeps* en est le seul témoin, le sort du manuscrit étant inconnu. Le manuscrit était entre les mains de la famille syro-orthodoxe Fehim à Istanbul, où il fut photographié et copié [49]. On ignore où sont conservées les photographies de nos jours [50]. L'évêque syro-orthodoxe Filoxenos Yuḥanna Dolabani a mentionné la copie Fehim dans son catalogue. Il y distinguait deux mains, dont une qu'il a qualifiée d'ancienne et qu'il a datée du XIV[e] siècle [51].

Tradition textuelle et état de la recherche

La chronique anonyme a été éditée deux fois, d'abord par le patriarche syro-catholique Ignace Raḥmani, puis par Jean-Baptiste Chabot. Au tournant du XIX[e] siècle, la compétition entre Chabot et Raḥmani pour l'édition des chroniques ne fut pas marquée par un grand esprit de collaboration [52]. Chabot ayant usurpé la gloire de la découverte de la

46. Chronique de 1234, partie ecclésiastique, II, p. 330-333 (246-248). Les témoins étaient Ignace de Mélitène, Basile d'Édesse (déjà âgé), un Philoxène de Mabbug et Ignace de Tella-d'Arsanas ; les témoins supplémentaires sont Basile de Gargar, Iwannis de Ra'ban et Jean de Ṣenṇa.
47. Chronique de 1234, partie profane, II, p. 224-226 (168-170).
48. Chronique de 1234, partie profane, I, p. 27 (17).
49. CHABOT 1947.
50. Voir également BAUMSTARK 1922, p. 302.
51. DOLABANY *Catalogue*, p. 9.
52. Voir WELTECKE 2003, p. 7-11.

chronique du patriarche Michel, Raḥmani espérait tenir sa revanche avec l'Anonyme. C'est cependant l'édition de Chabot, contrôlée par le futur patriarche syro-orthodoxe Aphrem Barṣaum, qui, en raison de sa plus grande précision, est encore en usage de nos jours.

La chronique est très appréciée pour son style fluide et son importance comme source[53]. Les historiens des croisades[54] ou de la ville d'Édesse[55] surtout n'ont cessé de l'utiliser depuis son édition et sa traduction. Concernant ses sources, les études critiques ont montré que l'Anonyme n'a pas utilisé la chronique de Michel[56], mais qu'il a partagé avec lui nombre de sources syro-orthodoxes importantes. Il est aussi très vraisemblable qu'il a connu personnellement Michel et qu'il connaissait ainsi de façon générale son projet. Il a aussi continué des chroniques plus anciennes et des histoires ecclésiastiques en ajoutant du matériel de son cru. Comme il a fait un usage différent de celui de Michel des œuvres perdues, leurs citations se complètent les unes les autres. Sa chronique par exemple a une valeur toute particulière pour la reconstitution de la chronique perdue du patriarche Denys de Tellmahré[57].

Son œuvre est surtout connue pour l'image vivante et détaillée qu'elle donne d'Édesse occupée par les Gréco-Arméniens, les Latins et plus tard les Zenjides. Ce récit sur Édesse dans sa première partie est fondé sur un livre perdu d'un témoin oculaire édessénien de la conquête d'Édesse, le métropolite Basile bar Šumno (m. 1169). Basile et d'autres membres de sa famille furent personnellement impliqués dans l'administration cléricale et séculière des comtes latins de Courtenay[58]. Basile a écrit son ouvrage après la conquête, après avoir été accusé de trahison et emprisonné par Joscelin II de Courtenay. Son récit est aussi mentionné et cité par Michel, mais là encore différemment. L'intention de Basile était de trouver une explication historique et théologique à la destruction d'Édesse[59].

53. HOYLAND 1997; LILIE 1998.

54. Pour une liste des œuvres les plus importantes, voir l'introduction de Fiey à Chronique de 1234, II, p. v-vi et BROCK 1978-1980.

55. SEGAL 1970.

56. Sur les sources, voir aussi le résumé de Fiey à Chronique de 1234 II, p. ix-xii.

57. ABRAMOWSKI 1940 ; PALMER 1993.

58. Sur son implication dans l'administration séculière et ecclésiastique des Latins, voir WELTECKE 2003b ; MACEVITT 2008.

59. Voir une citation de l'œuvre de Basile : Chronique de 1234, partie profane, II, p. 130-132 T (98-99 V).

L'Anonyme utilisait aussi des sources arabes, qu'il ne nomme pas, comme Michel. Ces auteurs avaient bien conscience de l'importance d'une documentation précise, et c'est de propos délibéré qu'ils n'ont pas mentionné leurs sources. Citer d'anciennes chroniques syro-orthodoxes était en effet un moyen de se référer à des autorités anciennes, tandis que les sources arabes ou arméniennes ne présentaient pas le même intérêt sur ce point. Ces sources n'ont d'ailleurs pas toutes été encore identifiées[60].

Structure de la chronique

On attend encore une étude précise de sa structure et de son contenu. On ne pourra donc ici livrer que quelques premières impressions. Pour commencer par le plus sûr, la chronique est en deux parties, dont la première va de la création de l'univers jusqu'à l'empereur Constantin. Elle est suivie par une seconde partie, qui est organisée en deux sections, l'une séculière, l'autre ecclésiastique. Les deux parties furent achevées en l'an 1203-1204[61] et ont ensuite été complétées jusqu'en 1240. Toutes les deux sont mutilées à la fin et présentent des lacunes tout du long[62].

En organisant son récit en deux parties, séculière et ecclésiastique, l'Anonyme suit la tradition formelle non de Jacques d'Édesse mais du patriarche Denys de Tellmahré. Denys avait aussi écrit un récit en deux parties, l'une sur les patriarches syro-orthodoxes, l'autre qui est une histoire des califes[63]. Denys avait ainsi trouvé le moyen de continuer à écrire une histoire ecclésiastique sous domination musulmane. L'Église et l'empereur ne pouvaient plus être au centre de l'histoire, puisque l'empereur n'était plus orthodoxe, pas plus que l'Église. Le nouveau souverain à Bagdad, qui assurait la paix et respectait le patriarche, n'était pas chrétien. Denys a donc utilisé la structure narrative de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe et de ses continuateurs, mais en juxtaposant le patriarche et le calife, qui avaient des fonctions différentes dans l'histoire. De cette façon, le souverain séculier non chrétien et le patriarche syro-orthodoxe dans son domaine pouvaient encore être partie prenante dans l'économie du salut.

Comme Denys, l'Anonyme a organisé son texte en courts chapitres de quelques pages seulement, auxquels il a donné des titres indiquant le

60. L'état de la recherche sur les sources de l'Anonyme est bien exposé dans l'étude magistrale de HOYLAND 1997.

61. Chronique de 1234, partie profane II, p. 214 T (160 V) ; Chronique de 1234, partie ecclésiastique II, p. 340 T (253-254 V)

62. Fiey, introduction à la Chronique de 1234 II, p. vii.

63. Voir en particulier ABRAMOWSKI 1940.

contenu. Michel avait fait de même. Contrairement à Michel cependant, l'Anonyme semble n'avoir pas structuré son œuvre en grandes parties. Cette collection de petites sections narratives classées chronologiquement évoque aussi des œuvres arabes comme celle de Miskawaih (m. 1030)[64]. Il n'est pas sûr, cependant, que l'ordre originel ait été conservé. C'est même probablement le contraire. Ainsi il ne reste les numéros de chapitres qu'après l'époque de l'empereur Constantin. Dans la partie séculière, ils commencent de façon abrupte au numéro 22, ce qui montre qu'il y a eu corruption du texte et réarrangement de la chronique[65]. Il en va de même en ce qui concerne l'ordre des deux parties. La première partie de la chronique était à l'origine l'histoire ecclésiastique. De grands morceaux de l'histoire séculière ont été écrits après coup et citent l'histoire ecclésiastique[66].

Éléments de commentaire

Comme Michel, l'Anonyme ne se contente pas de raconter des histoires. Il critique, argumente, évalue et donne des preuves. Comme Michel, il indique ses citations et annonce ses sources. Mais il s'intéresse à des horizons géographiques et des aspects de l'histoire différents. La ville d'Édesse compte manifestement beaucoup pour lui. Édesse était au cœur de l'identité des chrétiens syro-orthodoxes au XII[e] siècle ; sa détresse et le sac de l'an 1146 ont touché les communautés partout. « Édesse est la base et la racine de la langue syriaque » avait dit le patriarche Denys de Tellmahré et l'Anonyme cite cette phrase[67]. Le problème de la théodicée, à la suite du sac d'Édesse, se reflète également dans l'œuvre de l'Anonyme à travers ses citations de Basile[68].

L'Anonyme ne s'intéresse ni aux différentes chronologies ni aux contradictions qu'elles présentent entre elles. Il suggère dans sa préface que les lecteurs qui s'y intéresseraient s'informent ailleurs[69]. Contrairement à son modèle, la chronique du patriarche Denys, ou à celle du patriarche Michel, il ne s'intéresse pas non plus à la succession apostolique ou à celle des califes. Les changements de pouvoir sont relatés, mais les successions ne forment pas l'armature de son ouvrage. Il met au contraire l'accent sur des événements tangibles. Il s'intéresse aux gens des cités, qui

64. AMEDROZ & MARGOLIOUTH 1920-1921 ; ARKOUN 1993.
65. Chronique de 1234, partie profane, I, p. 137T (109V).
66. Fiey, introduction, p. ix.
67. Chronique de 1234, partie profane, I, p. 114 T (90 V).
68. WELTECKE 2002.
69. Chronique de 1234, partie profane, I, p. 26-27 T (17 V).

font la guerre, dont les prêtres se chamaillent, qui sont divisés en partis et qui exercent des professions – comme les cordonniers, les tisserands de soie ou les marchands. Il raconte des histoires sur les gens qui font du commerce, qui libèrent des captifs, qui sont compétents dans une science, etc. C'est pourquoi il n'utilise pas les termes « chronographie » ou « histoire ecclésiastique » employés par les deux patriarches. Il parle plutôt de « récits séculiers » (*šarbē 'almōnōyē*) et de « récits ecclésiastiques » (*šarbē 'idtōnōyē*) pour les deux parties[70].

Pour des raisons de justice historique et du fait de sa conception différente de l'anthropologie et de l'histoire, l'Anonyme critique l'histoire d'Édesse du métropolite Basile d'Édesse[71], qui fustigeait la conduite morale de son troupeau trop violemment à son goût. Dans l'esprit de l'Anonyme, c'est Dieu seul qui jugera son peuple et nul n'est parfait. Il affirme avoir très largement abrégé les remontrances de Basile[72]. La vérité, dit-il, est difficile à discerner, car les sens sont faciles à tromper : un couteau qui est en partie trempé dans l'eau paraît cassé alors même qu'il est intact. Il faut donc une recherche attentive, car la vérité peut être déformée. Il peut en aller de même pour la vérité historique, qui se cache derrière ce qui semble être des faits. Elle peut être cachée derrière des passions et des souhaits, des circonstances et des lieux, des actes et des discours de gens insipides[73].

Pour le moment, la méta-narration qui relie ces rapports et ces découvertes n'a pas été trouvée. Peut-être que ce passage sur la recherche de la vérité dans les actes de l'humanité, qui témoigne d'un intérêt anthropologique et méthodologique, révèle en partie la motivation sous-jacente à sa forme particulière d'écriture de l'histoire et à son intérêt pour les détails concrets.

Bar ʿEbroyo

L'auteur

Si l'Anonyme a été horrifié par l'invasion des Mongols, qu'il a sans doute connue quand il était âgé, Yuḥannon Grigoriyos Bar ʿEbroyo a été le témoin de leur expansion tout au long de sa vie. Il est né à Mélitène en 1226 et sa famille gagna la principauté latine d'Antioche, car la situation

70. Par exemple, Chronique de 1234, partie profane, I, p. 137 T (p. 109 V).
71. BAUMSTARK 1922, 293 ; voir WELTECKE 2003, p. 237-247.
72. Chronique de 1234, partie ecclésiastique, II, p. 309 T (II, p. 231 V).
73. Chronique de 1234, partie ecclésiastique, II, p. 347 T (II, p. 259 V).

devenait peu sûre à Mélitène. Il partit ensuite pour le comté latin de Tripoli, où il poursuivit ses études, particulièrement auprès d'un rhéteur syro-oriental. Après avoir été très jeune évêque de diocèses dans la Syrie musulmane, il fut élu *maphrien* de la partie orientale de l'Église syro-orthodoxe en l'an 1264. Il partit alors pour la Mésopotamie mongole, où il mourut et fut inhumé en 1286. Bar 'Ebroyo est connu en Occident sous la forme latine de son nom, Barhebraeus, mais l'origine juive que les Occidentaux lui prêtaient à cause de son nom s'est révélée être une mauvaise traduction du syriaque [74]. Plutôt que le « fils d'un juif », il était quelqu'un qui avait « traversé », comme lui-même traversa l'Euphrate et il fut de fait sous bien des aspects un passeur de frontières.

Il fut un témoin du début de la fin des États latins sur la côte du Levant, qu'il avait connus dans sa jeunesse, ainsi que du déclin de la culture chrétienne dans l'Asie occidentale en général. En même temps, il tira parti des avantages du monde scientifique de la capitale mongole où il s'était installé. Cet aspect ambivalent de la vie au XIII^e^ siècle a conduit les savants à penser soit que Bar 'Ebroyo attendait avec optimisme une nouvelle ère chrétienne sous domination mongole et même la renaissance du syriaque comme *lingua franca* d'un nouvel empire chrétien à venir, soit qu'il était un auteur profondément pessimiste [75]. Bar 'Ebroyo a poursuivi sur bien des points le projet de réforme des prélats syro-orthodoxes du XII^e^ siècle, en remettant de l'ordre dans la législation ecclésiastique. On le voit aussi menant des négociations avec les dirigeants pour assurer la situation de son troupeau et engagé dans le dialogue œcuménique avec des prélats de diverses confessions. Il fut par-dessus tout l'un des auteurs syro-orthodoxes les plus érudits de tous les temps, qui dominait la théologie, la philosophie, la linguistique aussi bien que la médecine et les sciences naturelles. L'influence de ses nombreux écrits sur les sociétés syro-orthodoxes ne peut être surestimée.

Tradition textuelle et état de la recherche

Bar 'Ebroyo a dû écrire ses chroniques avec sa rapidité et sa facilité habituelles [76]. Il a même composé deux œuvres historiques différentes, une chronique universelle en syriaque et une en arabe. Ces deux versions présentent de nombreuses variantes, comme l'ordre et le choix des

74. FATHI-CHELHOD 2001 et d'autres.
75. Entre autres, voir TAKAHASHI 2005, p. 102-103 ; AIGLE 2008, p. 26.
76. BEDJAN 1890 ; ABBELOOS & LAMY 1872-1877 ; BUDGE 1932.

sources ainsi que leur interprétation [77]. Cette étude ne prend en compte que la chronique syriaque.

Le public auquel il s'adressait est bien différent de celui de Michel et de l'Anonyme. D'abord, il ne pensait pas seulement à des lecteurs, mais à des auditeurs, qu'il mentionne dans sa préface [78]. Le public auquel ses chroniques syriaque et arabe étaient destinées, est encore objet de discussion. On a suggéré que la chronique arabe était écrite pour des arabophones soit chrétiens soit musulmans. Denise Aigle a récemment confirmé qu'il s'agissait probablement de musulmans [79].

Mais un autre point est clair : son public n'était pas nécessairement formé de clercs, ni de gens ayant accès à une bibliothèque. Si Michel et l'Anonyme situent la valeur intellectuelle et cognitive de leur œuvre strictement dans son aspect historique, Bar 'Ebroyo souligne les bénéfices didactiques et moraux que l'on peut tirer de sa chronique. Il affirme qu'il veut mettre à la disposition de son public l'expérience des générations passées. Cette utilisation de l'historiographie, *historia* comme *magistra vitae*, le pousse à mettre davantage l'accent sur la conduite morale et éthique des personnages évoqués. Il cherche à mettre en valeur l'essence anthropologique. Ce projet a eu évidemment un grand succès auprès des lecteurs. Contrairement aux deux autres chroniques, celle de Bar 'Ebroyo est conservée dans plusieurs manuscrits complets et c'est la seule qui a été poursuivie par plusieurs auteurs [80].

Les chroniques de Bar 'Ebroyo ont été connues en Occident bien avant les deux autres. La chronique arabe a été étudiée depuis le XVII^e^ siècle et la chronique syriaque depuis le XVIII^e^. On a déjà publié de nombreuses études spécialisées sur des sujets dont il traite et sur les sources qu'il a mises en œuvre, sans compter les commentaires et les introductions fournies par les éditeurs et les traducteurs. L'étude de ses sources et de l'usage particulier qu'il en fait n'est certes pas achevée et on attend une synthèse des études de critique des sources faites jusqu'à présent. Le travail en est grandement facilité par Hidemi Takahashi qui a rassemblé les matériaux, les sources comme les études dans sa bio-bibliographie [81].

77. AIGLE 2008.
78. Bar 'Ebroyo, *Chronicon Syriacum*, p. 2 (p. 1-2).
79. À la position de TODT 1988 répond celle de CONRAD 1994 ; AIGLE 2005a récemment plaidé aussi pour un public musulman. Voir d'autres références dans TAKAHASHI 2005, B. 19-B 20.
80. BAUMSTARK 1922, p. 312-320 ; TAKAHASHI 2005, *ibid.*
81. TAKAHASHI 2005.

L'une des sources les plus importantes, si ce n'est la plus importante, de celles qui furent mises en œuvre par Bar ʿEbroyo pour son ouvrage jusqu'à 1195 a été la chronique de Michel le Grand. Jean-Baptiste Chabot et d'autres après lui l'ont utilisée pour combler les nombreuses lacunes de la chronique de Michel, particulièrement pour les premières années de son patriarcat. Comme Michel et l'Anonyme, Bar ʿEbroyo a ajouté des matériaux en syriaque, arabe et persan. Ces dernières décennies, l'intérêt s'est focalisé sur la manière dont Bar ʿEbroyo concevait l'histoire des croisades et celle des Mongols [82] et sur les nombreuses sources arabes et persanes qu'il a utilisées, comme la chronique universelle monumentale d'Ibn al-Aṯir (m. 1233) [83]. Une autre différence avec les chroniques de Michel et de l'Anonyme est que Bar ʿEbroyo utilise systématiquement des catalogues biographiques de savants [84], les *ṭabaqāt*, qui font de sa chronique une source majeure pour l'histoire intellectuelle des syro-orthodoxes [85]. Des savants de langue arabe et turque du XX[e] siècle ont aussi fait usage de ses chroniques [86].

Si on a largement étudié le propos et la structure de ses chroniques et les questions de public et de contexte social dans le cadre de comparaisons entre les versions syriaque et arabe, on manque encore d'une monographie sur la structure et le but de l'ensemble de la ou des chroniques [87]. Mais le style fluide et la cohérence des chroniques ont poussé de nombreux savants à réfléchir sur les idées de Bar ʿEbroyo sur l'historiographie et la théologie de l'histoire universelle. De fait, la chronique de Bar ʿEbroyo a généralement été la seule chronique syriaque considérée comme une contribution valable à la pensée historique universelle [88], avant la réévaluation générale des chroniques syriaques dans l'œuvre pionnière de Witakowski.

Structure

Denise Aigle a récemment mis l'accent sur l'usage du sermon comme langage et sur les interprétations hagiographiques et théologiques que Bar ʿEbroyo donne dans ses récits. Pour elle, la chronique syriaque est à

82. LANE 1999 ; AIGLE 2008, où l'on trouvera la bibliographie récente.
83. Voir TAKAHASHI 2005, B. 19-B 20 pour les références bibliographiques et AIGLE 2008, n. 9 pour les études récentes.
84. TODT 1988 ; AIGLE 2005 ; aussi TAKAHASHI 2005, p. 306-307 pour les références.
85. BARSAUM 1987 ; MOOSA 2000.
86. TAKAHASHI 2005, B. 19-B 20.
87. Voir n. 77.
88. Dans ce sens, voir déjà BAUMSTARK 1922, p. 312-320 ; BERNHARD 1969, p. 124.

mi-chemin entre historiographie et hagiographie [89]. Elle suggère même qu'elle était lue en public à l'église. L'idée est séduisante ; cela distinguerait cette chronique de celle de Michel, qui ne peut être lue à haute voix, ou de celle de l'Anonyme, qui est elle aussi écrite pour des lecteurs. Il faut en outre prendre en compte l'élégance du style, comme l'esprit et l'humour de ses récits. La chronique n'est pas qu'instructive et édifiante : certaines anecdotes bien tournées semblent inviter à sourire, pas seulement avec détachement, sur l'humanité et ses défauts, mais pour le simple amusement.

On trouve de telles histoires tout au long de la chronique et la facilité de cet ouvrage semble due en partie à son intérêt pour l'*Adab* [90] et l'adaptation qu'il en fait [91]. Certaines anecdotes contemporaines ne proviennent pas d'une source arabe mais des moments de loisir passés avec ses collègues clercs. Ainsi le talent de narrateur de l'évêque Denys Ḥarifa est mis en valeur au moins deux fois dans la chronique de Bar ʿEbrōyō [92]. Il relate notamment avec vivacité la ruse qu'il a dû utiliser pour éviter des troubles à l'Église syro-orthodoxe en prétendant devant les dominicains de Jérusalem qu'il ne comprenait pas leur arabe [93]. On pourrait certes comparer l'usage de récits historiques pour l'éducation religieuse à celui des *exempla* dans les sermons latins, qui pouvaient être aussi fort distrayants [94]. Cependant, même si l'on admet que la chronique syriaque était destinée à des auditeurs autant qu'à des lecteurs, on contestera ici la thèse de D. Aigle sur la dimension hagiographique de la chronique. Les figures mises en valeur dans son histoire sont autant de grands savants que des ascètes ou de saints hommes, dont on trouve d'ailleurs plus de portraits chez Michel. De plus, cette chronique monumentale en trois parties est trop cohérente et complexe pour que l'on puisse l'expliquer ainsi de façon satisfaisante.

D'une part, comme elle l'a elle-même bien montré, Bar ʿEbroyo a mené de nombreuses recherches historiques, comme Michel et l'Anonyme. Lui aussi se réfère à ses sources, les compare et cite de nombreux témoins qu'il nomme tout au long de son ouvrage (et lui aussi répugne à nommer directement des témoins qui ne sont pas syro-orthodoxes). Il jette également un regard critique sur des résultats chronologiques, des noms

89. AIGLE 2005 et 2008.
90. Littérature arabe savante contenant des anecdotes utilisées comme exemples.
91. MARZOLPH 1985 et 1992.
92. Bar ʿEbrōyō, *Chron. Eccl.*, I, p. 637 ; 697 ; 745 ; 771 (p. 638 ; 698 ; 746 ; 772).
93. Bar ʿEbrōyō, *Chron. Eccl.* I. p. 659-663 (p. 660-664).
94. Voir par exemple BERLIOZ 1991.

ou des événements des travaux antérieurs, et particulièrement la chronique de Michel. Bar ʿEbroyo agissait en savant quand il écrivait de l'historiographie. Il s'efforçait d'être exact à propos des noms, des nombres, de l'ordre chronologique et logique. Or l'exactitude historique est inutile à l'édification pour laquelle il n'était pas nécessaire de se donner tant de mal. Il devait avoir d'autres buts.

Un des buts de Bar ʿEbroyo était de développer une nouvelle forme de chronique universelle, plutôt que d'en poursuivre une ancienne. Il prit appui sur les modèles développés par Michel et les autres autorités qu'il cite dans sa préface. Mais pour lui ces ouvrages « avaient vieilli et étaient dépassés » [95]. Il ne copia pas non plus pour autant un des modèles arabes dont il disposait. Il voulait faire quelque chose de personnel. De même que Michel, « l'Ancien béni », avait écrit une chronique tripartite, il décida d'écrire aussi un ouvrage en trois parties [96] ; mais ces parties n'ont pas grand chose à voir avec le propos de Michel.

On peut ainsi observer comment Bar ʿEbroyo a utilisé la succession des patriarches ou des rois donnée par Michel pour établir la sienne propre, tandis qu'il laissait de côté la plus grande partie du contenu de la troisième colonne mixte. Alors que Michel commençait par l'histoire ecclésiastique, Bar ʿEbroyo mit au début la succession des rois depuis la création. La première partie de la chronique, l'histoire séculière, est organisée en onze grands chapitres, nommés *yūbōlē*, c'est-à-dire successions : 1) d'Adam à Moïse, 2) des patriarches aux Juges, 3) les Hébreux 4) les Chaldéens, 5) les Mèdes, 6) les Perses, 7) les Grecs, 8) les Romains, 9) les Grecs chrétiens, 10) les Arabes, 11) les Mongols. Ce sont en fait les *yūbōlē d-malkē* de Michel, sous une forme simplifiée. Bar ʿEbroyo réduit dans chaque cas les empires que Michel situe comme contemporains à un seul, l'empire oriental, et ajoute à la fin un successeur, les Mongols.

Bar ʿEbroyo a complètement supprimé les passages du début de la chronique de Michel, où celui-ci discutait entre autres des origines de la prêtrise et de sa légitimité. Son histoire ancienne est bien plus centrée sur l'invention des sciences et la fondation des cités que celle de Michel. D'une façon générale, c'est l'Orient qui est son centre de l'intérêt. Les empereurs byzantins, si présents dans l'ouvrage de Michel, sont marginaux dans son œuvre, dominée par les empires arabe et mongol.

L'accent mis sur l'Orient est présent aussi dans l'histoire ecclésiastique : il a ainsi changé la succession patriarcale compliquée qui se trouve chez

95. Bar ʿEbrōyō, *Chron. Eccl.*, p. 2 (p. 1-2).
96. *Ibid.*

Michel. Pour ce dernier, il s'agit d'abord de la succession des sièges de la pentarchie puis, après le concile de Chalcédoine en 451, des patriarcats orthodoxes, y compris les *catholicoi* arméniens et les patriarches coptes d'Alexandrie. Les prélats des autres Églises non orthodoxes, comme les latins, sont relégués dans la colonne mixte. Bar ʿEbroyo ne présente que la branche orientale de la chrétienté : « Comme nos pays d'Orient sont soumis à la juridiction du siège d'Antioche, nous organisons spécialement ici leur succession [c'est à dire : la succession des patriarches] » [97]. En ce qui concerne la juxtaposition des chroniques séculière et ecclésiastique, c'est à nouveau l'œuvre de Denys de Tellmahré qui sert de modèle et l'ouvrage de Bar ʿEbroyo en constitue un témoin.

Il est aisé de relever toutes les innovations formelles de Bar ʿEbroyo dans son utilisation de Michel. L'histoire ecclésiastique de Bar ʿEbroyo n'a pas systématiquement de chapitre ou de titre ; c'est une simple liste chronologique de patriarches et le récit historique de leurs actes. Ensuite la partie ecclésiastique est divisée en deux : « Et la seconde partie (l'histoire ecclésiastique), je l'ai disposée en deux sections, la première sur le patriarcat d'Occident et la seconde sur celui d'Orient qui est le nôtre » [98]. La nouvelle succession commence par Thomas, l'apôtre d'Édesse et de l'Orient, si intimement lié à la langue syriaque et à l'identité syro-orthodoxe, comme on l'a vu [99]. Bar ʿEbroyo ajoute systématiquement la succession des *catholicoi* arméniens et de ceux de l'Église de l'Orient dans la section sur le patriarcat oriental. Il ne s'agit donc pas d'une question de position vis-à-vis du concile de Chalcédoine, mais de situation géographique.

Alors que Michel cherchait à établir des liens entre les trois parties de sa chronique à travers sa mise en page compliquée et ses tableaux chronologiques, leurs relations dans la chronique de Bar ʿEbroyo sont assez floues. Chaque partie peut être lue de manière indépendante, comme dans la chronique anonyme. Les analogies formelles sont encore moins strictes dans son œuvre que dans la chronique anonyme. Par exemple, rien ne correspond aux onze *yūbōlē* de l'histoire ecclésiastique. C'est peut-être pourquoi son œuvre a pu être copiée et transmise en sections isolées [100] qui se complètent pourtant les unes les autres.

97. Bar ʿEbrōyō, *Chron. Eccl.* I, p. 39 (p. 40).
98. Bar ʿEbrōyō, *Chron. Syr.*, p. 2 (p. 1-2).
99. Bar ʿEbrōyō, *Chron. Eccl.* II, p. 3 (p. 4).
100. BAUMSTARK 1922 ; BROCK 1978-1980 ; TAKAHASHI 2005 pour les manuscrits.

Éléments de commentaire

Pour expliquer la manière dont Bar ʿEbroyo se représentait le pouvoir, Ludger Bernhard a désigné la transition entre les empires séculiers par l'expression *Translatio imperii*[101]. C'est celle qui a été utilisée dans l'histoire européenne pour décrire la transition entre le pouvoir des empereurs romains et celui des rois francs, qui s'affirmaient leurs successeurs légitimes. Pour séduisante que soit cette expression, elle est cependant trompeuse. Dans la chronique de Bar ʿEbroyo, il n'y a pas d'empire Romain unique, qui n'aurait pas connu de fin et serait appelé à être le dernier sur la terre, grâce au transfert légitime à de nouveaux empereurs. Au contraire, c'est là que la différence est frappante avec les chroniques latines contemporaines : la succession des empires et le changement du monde, non seulement dans la chronique de Bar ʿEbroyo mais dans les trois grandes chroniques syriaques, sont déconnectés du devenir eschatologique. Seules restent les ruines des anciennes structures et des anciens motifs[102]. Aucune des trois chroniques n'envisage la chronographie comme un moyen de connaître la fin du monde, comme dans l'Occident latin à la même époque. Michel, l'Anonyme et Bar ʿEbroyo ont reconstruit tout le passé depuis la création ; ils ont étudié le changement du monde, les actes humains, les réussites et les échecs. Mais l'histoire dans son ensemble ne témoigne pas à leurs yeux d'un progrès, ou d'un sens métaphysique, sinon par la présence de Dieu, qui va de soi.

La raison pour laquelle Bar ʿEbroyo a réduit les empires séculiers à un simple passage de relais est différente. Comme l'Anonyme, il veut se concentrer sur son récit. De l'est de l'Euphrate jusqu'à l'Asie centrale, il est le *maphrien*. En tant que prélat, il s'est battu pour l'autonomie du *maphrianat* vis-à-vis du patriarcat d'Antioche. En établissant un lien entre le *maphrianat* et l'apôtre Thomas, il lui donne une identité historique. Cette identité est, à travers les premiers successeurs de Thomas, Addaï, Aggaï et Mari, à nouveau indissolublement liée à Édesse, la cité bénie. Dans la chronique de Bar ʿEbroyo aussi, Édesse est un élément important du récit et de l'histoire des syro-orthodoxes. Comme Bar ʿEbroyo intègre l'histoire ecclésiastique arménienne et syro-orientale dans sa succession des *maphriens*, il paraît même écrire une histoire interconfessionnelle de la région, plutôt qu'une histoire de l'orthodoxie comme Michel. Comme les histoires séculières et ecclésiastiques sont supposées se compléter, le caractère régional est encore plus prégnant. L'histoire des sociétés syro-orthodoxes apparaît ainsi sous un jour nouveau. Elle ne balance plus

101. Bernhard 1969, p. 131-132.

102. Weltecke 2003, p. 206-208 ; 216-217 ; v. aussi Van Ginkel 2007.

entre Byzance, le monde latin et l'islam, comme dans la chronique de Michel. Elle est maintenant bien ancrée à l'est, placée sous les empires séculiers de l'Orient. Le dernier empire est celui des Mongols, qui pour Bar ʿEbroyo a procuré aux chrétiens de différentes confessions la chance de vivre en paix. C'est là leur seule patrie, puisque l'Occident est en déclin. En même temps, cela a toujours été leur patrie : Bar ʿEbroyo lui aussi construit une identité historique qui relie les syro-orthodoxes à l'Orient ancien, à Édesse et à sa langue, comme à sa succession orthodoxe.

Conclusion

Édifier et distraire, tels sont, dit-on souvent, les principales fonctions des « chroniques développées ». Il est vrai que les trois auteurs écrivent dans une perspective théologique. En même temps, leurs œuvres ne sont pas théocentriques. Ils se déplacent comme sur une ellipse entre les œuvres de Dieu et celles des hommes, car les deux ont une influence sur l'histoire du monde.

Il est imprudent de spéculer sur la fonction de l'historiographie dans les sociétés syro-orthodoxes en général tant que nous n'en saurons pas plus sur leur histoire socio-économique et sur la vie quotidienne des clercs comme des laïcs. Il est encore plus important d'avancer avec prudence face à des œuvres exceptionnelles comme les trois grandes chroniques. Cependant il peut être éclairant d'apprendre que Bar ʿEbroyo parle d'un médecin lettré, qui aimait à raconter des contes sur les rois et les savants du passé à titre de distraction[103]. Les évêques aussi pouvaient être de bons et joyeux conteurs, comme Denys Ḥarifa, déjà mentionné. On peut ainsi imaginer nos clercs comme des savants laïcs se retrouvant de temps en temps dans leur cercle d'amis et se distrayant ensemble en racontant des anecdotes et des récits historiques ou discutant sérieusement de questions historiques. L'historiographie édifiante, écrite dans et pour les monastères, pour les villes et surtout pour Édesse, est à part, de même que l'hagiographie.

On a mentionné le contexte de polémique interconfessionnelle, qui est de toute évidence à l'origine de la recherche historiographique et historique. Michel, l'Anonyme et Bar ʿEbroyo ont vécu une situation chrétienne typiquement orientale, de pouvoir séculier non chrétien et de schisme dans l'Église. Ils ont fait l'expérience de l'insécurité et des dangers de la guerre ; ils ont vu la famine, l'esclavage et les massacres.

103. Bar ʿEbrōyō, *Chron. Syr.*, p. 457 (p. 392).

De quelle manière tout cela pouvait-il refléter le plan de salut divin ? Dans la mentalité médiévale, en Occident comme en Orient, le succès ou l'échec, dans la vie quotidienne, la politique, la guerre, la polémique religieuse, pouvaient être interprétés comme le reflet d'un faille morale ou d'une position théologique erronée. Dans une polémique, les ennemis pouvaient toujours utiliser leur succès comme un argument en leur faveur. Il ressort de plusieurs passages des chroniques que la conquête d'Édesse ou d'autres catastrophes ont suscité réflexion et trouble spirituel dans le monde syro-orthodoxe [104]. Il est logique que ces expériences et l'intensité du débat sur la théodicée au XII[e] siècle aient inspiré une enquête sur l'histoire du monde pour comparer et comprendre le présent à la lumière du passé.

En même temps, nos trois auteurs étaient les héritiers d'une ancienne tradition scientifique qui jouissait d'une grande expérience en matière de critique textuelle, de comparaison, de connaissances mathématiques et astronomiques. Michel, l'Anonyme et Bar ʿEbroyo faisaient de la recherche dans de nombreux champs historiques qui n'avaient pas d'implication sur les problèmes psychologiques et théologiques évoqués. Ils ont étudié l'histoire pour élaborer une image complète du monde, de l'humanité et de Dieu et de la place des syro-orthodoxes dans ce monde.

Chacun des trois a élaboré une réponse différente. Alors que l'interprétation de Michel est encore très liée à l'empire romain et à Byzance, c'est beaucoup moins vrai pour les deux autres. En même temps, les trois chroniqueurs étaient très intéressés par l'Antiquité, tant païenne – assyrienne, babylonienne, chaldéenne, araméenne – que chrétienne. La meilleure preuve de cet intérêt privilégié est la recherche infructueuse par Michel de sources des anciens empires orientaux et les adaptations et ajouts faits par Bar ʿEbroyo à sa propre œuvre. Bien qu'ils aient été des prélats, leur identité et celle de leur public n'était pas exclusivement religieuse, mais aussi ethnique, l'ethnicité étant définie par l'ascendance et la langue. L'identité historique des auteurs était régionale, mais en même temps cosmopolite, car ils étaient du nombre des intellectuels du Proche-Orient de l'époque qui ont le plus voyagé. Par choix personnel, ils ont voulu savoir, être fiables scientifiquement et écrire une chronographie, comme une manière précise de traiter des actions de Dieu et des hommes dans le temps, unique et universel.

Traduction de F. Briquel Chatonnet

104. WELTECKE 2002.

Bibliographie

ABRAMOWSKI 1940 : Rudolf ABRAMOWSKI, *Dionysius von Tellmahre. Jakobitischer Patriarch von 818-845. Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam*, Leipzig (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 25, 2).

AIGLE 2005 : Denise AIGLE, « Bar Hebraeus et son public a travers ses chroniques en syriaque et en arabe », *Le Muséon* 118, p. 3-31.

AIGLE 2008 : Denise AIGLE, « L'Œuvre historiographique de Barhebraeus : son apport à l'histoire de la période mongole », dans Michel Tardieu (éd.), *Actes du colloque « Barhebraeus et la renaissance syriaque » (Paris, décembre 2007)*, *Parole de l'Orient* 33, p. 25-61,

AMEDROZ & MARGOLIOUTH 1920-1921 : H.F. AMEDROZ & D.S. MARGOLIOUTH, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate. Original chronicles of the fourth islamic Century, Arabic Text, ed. and transl. and elucidated*, 7 vols, Oxford-London.

ARKOUN 1993 : M. ARKOUN, s. v. Miskawayh, dans *Encyclopedia of Islam* VII, col. 143-144.

BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn.

BARSAUM 1987 : Mar Ignatios Aphrem I BARSAUM, *Kitab al-Lulu al-Manṯur fi Tariḫ al-Ulum wa al-Adab al Suryaniyya*, Glane/Losser ; *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences, translated and edited by Matti MOOSA*, avec introduction, Pueblo, 2000 ; rééd. Piscataway (NJ), 2003.

BERLIOZ 1981 : Jacques BERLIOZ, « Quand dire, c'est faire dire. *Exempla* et confession chez Étienne de Bourbon », dans André Vauchez (éd.), *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII[e] au XV[e] siècle*, Roma, p. 299-335.

BERNHARD 1969 : Ludger P. BERNHARD, « Die Universalgeschichtsschreibung des christlichen Orients », dans A. Randa (éd.), *Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung*, Salzburg-München, p. 113-141.

BRINCKEN 2003 : Anna–Dorothee VON BRINCKEN, « Mittelalterliche Geschichtsschreibung », dans Michael Maurer (éd.), *Aufriß der historischen Wissenschaften*, Bd. 5: *Mündliche Überlieferung und Geschichtsschreibung*, Stuttgart, p. 188-280.

BRINCKEN & VON TROPPAU 1987 : Anna–Dorothee VON BRINCKEN & Martin VON TROPPAU, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*, Hans Patze (éd.), Sigmaringen, p. 155-193 (Vorträge und Forschungen 31).

BROCK 1978-1980 : Sebastian P. BROCK, « Syriac Historical Writing: A Survey of the Main Sources », *Journal of the Iraqi Academy (Syriac Corporation)* 5, p. 1-30 (réimpr. dans *Id.*, *Studies in Syriac Christianity* 1992).

CHABOT 1947 : Jean-Baptiste CHABOT, *Mes chroniques*, Paris.

CONRAD 1994 : Lawrence I. CONRAD, « The Arabic Bar Hebraeus », *Parole de l'Orient* 19, p. 318-378.

DEBIÉ 2006 : Muriel DEBIÉ, « L'héritage de la chronique d'Eusèbe de Césarée et l'historiographie syriaque », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 6, p. 18-28.

DICKENS 2006 : Mark DICKENS, « The Sons of Magog: The Turks in Michael's Chronicle », *Parole de l'Orient* 31, p. 433-450.

DOLABANY, *Catalogue* : Mar Filoksinos Yohanna DOLABANY, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Syrian Churches and Monasteries*, Mar Gregorios Yohanna Ibrahim (éd.) Damas, 1994.

FATHI-CHELHOD 2001 : Jean FATHI-CHELHOD, « L'origine du nom Bar 'Ebrōyō. Une vieille histoire d'homonymes », *Hugoye* (http://syrcom.cua.edu/Hugoye) 4, 1.
GELZER 1898 : Heinrich GELZER, *Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie* II, Leipzig.
HARVEY 1988 : Susan ASHBROOK HARVEY, « Remembering Pain. Syriac Historiography and the Separation of the Churches », *Byzantion* 85, p. 295-308.
HARVEY 1990 : Susan ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*, Berkeley-Los Angeles-London.
HELM 1924 : Rudolf HELM, *Eusebius' Chronik und ihre Tabellenform*, Berlin (Abh. der Preuß. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 4).
HIESTAND 1994 : Rudolf HIESTAND, « Un centre intellectuel en Syrie du Nord ? Notes sur la personnalité d'Aimery d'Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus », *Le Moyen-Age* 100, p. 7-36.
HOYLAND 1997 : Robert HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It: a Survey and Evaluations of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, Darwin Press (Studies in late Antiquity and early Islam 13).
KAUFHOLD 1986 : Hubert KAUFHOLD, « Compte rendu de Helga Anschütz, *Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Würzburg 1984 », *Oriens Christianus* 70, p. 205-211.
KAUFHOLD 2000 : H. KAUFHOLD, « Notizen zur späten Geschichte des Barsaumô-Klosters », *Hugoye* (http://syrcom.cua.edu/Hugoye) 3, 2.
LANE 1999 : Gregor LANE, « An Account of Gregory Bar Hebraeus, Abu-al-Faraj and His Relations with the Mongols of Persia », *Hugoye* (http://syrcom.cua.edu/Hugoye) 2, 2.
LILIE 1998 : Ralph-Johannes LILIE, *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit, erste Abteilung (641-867), Prolegomena*, Berlin.
MACEVITT 2008 : Christopher H. MACEVITT, *The Crusades and the Christian World of the East : Rough Tolerance*, Philadelphy, University of Pennsylvania Press.
MARZOLPH 1985 : Ulrich MARZOLPH, « Die Quelle der Ergötzlichen Erzählungen des Bar Hebraeus », *Oriens Christianus* 69, p. 81-125.
MARZOLPH 1992 : Ulrich MARZOLPH, *Arabia ridens. Die humoristische Jurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, 2 Bde, Frankfurt.
MOSSHAMMER 1979 : Alden A. MOSSHAMMER, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg-London.
PALMER 1993 : Andrew PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, introd., transl. and annotated, including two seventh-century Syriac apocalyptic texts, introd., transl. and annotated by Sebastian Brock, with added ann. and an hist. introd. by Robert Hoyland, Liverpool (Translated Texts for Historians, 15).
SEGAL 1970 : Judah B. SEGAL, *Edessa. The Blessed City*, Oxford.
TAKAHASHI 2005 : Hidemi TAKAHASHI, *Barhebraeus. A Bio-Bibliography*, Piscataway.
Barhebraeus et la renaissance syriaque 2008 : *Barhebraeus et la Renaissance syriaque (Actes du colloque, Collège de France, décembre 2007)*, Michel TARDIEU (éd.), *Parole de l'Orient* 33, p. 5-198.
TODT 1988 : Susanne Regina TODT, « Die syrische und die arabische Weltgeschichte des Bar-Hebraeus - ein Vergleich », *Der Islam* 65, p. 60-80.
VAN GINKEL 1995 : Jan J. VAN GINKEL, *John of Ephesus. A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*, Groningen.
VAN GINKEL 1998 : Jan J. VAN GINKEL, « Making History: Michael the Syrian and His Sixth-Century Sources », dans René Lavenant S.J. (éd.), *Symposium Syriacum VII, Uppsala University, 11-14 August 1996*, Roma, p. 351-358 (Orientalia Christiana Analecta 256).

VAN GINKEL 2002 : Jan J. VAN GINKEL, « Jakob von Edessa in Michael Syrus' Chronografie », dans Martin Tamcke (éd.), *Syriaca: Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, Münster-Hamburg-London, p. 115-124.
VAN GINKEL 2007 : Jan J. VAN GINKEL, « The End is Near! Some Remarks on the Relationship between Historiography, Eschatology, and Apocalyptic Literature in the West-Syrian Tradition », dans W. J. Van Bekkum, J. W. Drijvers & A. C. Klugkist (éds), *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Leuven, p. 205-217 (Orientalia Lovaniensia Analecta 170).
WALLRAFF 2006 : *Julius Africanus und die christliche Weltchronik [Tagung in Eisenach... 19.-21. Mai 2005]* Martin WALLRAFF (éd.), Berlin.
WELTECKE 2001 : Dorothea WELTECKE, « "The Characteristic of the Syrians is a Certain Mediocrity" - Überlegungen zur Rezeption syrischer Texte im modernen Europa », dans Stefan Wild & Hartmut Schild (éds), *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages*, Würzburg (Kultur, Recht und Politik in Muslimischen Gesellschaften 1).
WELTECKE 2002 : Dorothea WELTECKE, « Überlegungen zu den Krisen der syrisch-orthodoxen Kirche im 12. Jahrhundert », dans Martin Tamcke (éd.), *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegewartslage der syrischen Kirchen, 2. Deutsches Syrologen Symposium (Juli 2000, Wittenberg)*, Münster-Hamburg-London, p. 125-145 (Studien zur Orientalischen Kirche 17).
WELTECKE 2003 : Dorothea WELTECKE, *Die « Beschreibung der Zeiten » von Mor Michael dem Großen (1126-1199). Eine Studie zu ihrem historischen und historiographiegeschichtlichen Kontext*, Louvain (CSCO, 594, Subsidia 110).
WELTECKE 2003b : Dorothea WELTECKE, « Contacts between Syriac Orthodox and Latin Military Orders », dans Krijnie Ciggaar & Herman Teule (éds), *East and West in the Crusader States. Context - contacts - confrontations, III. Acta of the congress held at Hernen in September 2000*, Leuven, p. 53-77 (Orientalia Lovaniensia Analecta 125).
WITAKOWSKI 1987 : Witold WITAKOWSKI, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Maḥrē. A Study in the History of Historiography*, Uppsala (SSU 9).
WITAKOWSKI 1999-2000 : Witold WITAKOWSKI, « The Chronicle of Eusebius : Its Type and Continuation in Syriac Historiography », *Aram* 11-12, p. 419-437.

La circulation de l'information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques : Élie de Nisibe et ses sources

Antoine Borrut
Université du Maryland, USA

La question de la circulation de l'information historique entre les différentes historiographies à l'œuvre dans le Proche-Orient des débuts de l'Islam (VII^e^-X^e^ siècles) est cruciale, en raison de l'état même de la documentation disponible pour aborder la période. Les sources arabo-musulmanes ne manquent en effet pas de poser problème : le corpus de sources documentaires s'avère éminemment fragmentaire [1], tandis que les sources narratives préservées ne remontent pas au-delà du milieu du IX^e^ siècle (III^e^ siècle de l'hégire), même si des écrits plus anciens ont existé mais ne nous sont pas parvenus [2].

Face à ce double écueil classique pour le spécialiste des premiers siècles de l'histoire islamique, les chercheurs se sont intéressés depuis longtemps aux recours que pouvaient offrir les sources non musulmanes. Les sources juives à caractère historique étant pratiquement absentes pour

1. Je laisse ici de côté la documentation archéologique, épigraphique ou numismatique, qui a livré un abondant matériau pour appréhender la période (pour une illustration récente en la matière, voir Walmsley 2007). La question de la possibilité d'écrire une histoire des débuts de l'islam sur la seule base des sources documentaires divise les chercheurs. Il convient toutefois de souligner que le corpus continue de s'enrichir. Voir en particulier sur ce point la contribution récente de Hoyland 2006.
2. La plus ancienne chronique intégralement préservée est celle de Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ (m. 854), *Ta'rīḫ*, même si des fragments de sources antérieures nous sont parvenus à l'occasion.

L'Historiographie syriaque, M. Debié (éd.), Paris, 2009 (Études syriaques 6), p. 137-159.

la période [3], c'est davantage du côté des textes chrétiens qu'il convient de s'orienter. La moisson s'y avère toutefois fort inégale, puisque les sources narratives byzantines sont victimes du même « trou » chronologique que leurs homologues musulmanes [4], et c'est donc avant tout l'intérêt des sources syriaques qui a été très tôt noté par les chercheurs [5].

Cet intérêt pour l'historiographie syriaque s'est principalement articulé autour de trois axes de recherche. C'est tout d'abord la question de l'apport potentiel des sources syriaques pour la connaissance de l'histoire musulmane qui a retenu l'attention des chercheurs [6], puis la manière dont on pouvait utiliser ces sources pour accepter ou rejeter tel ou tel élément de la tradition islamique, voire pour s'y substituer purement et simplement. Enfin, ce sont les liens unissant les historiographies arabo-musulmanes et syriaques qui ont suscité un certain nombre d'enquêtes [7].

Avant de revenir plus particulièrement sur ce dernier point, sans doute n'est-il pas inutile de nous arrêter quelques instants sur la place conférée aux sources syriaques dans la recherche moderne.

Sources « internes » et sources « externes »

L'approche classique propose en effet une opposition pour le moins problématique : l'instauration d'un nouveau pouvoir musulman a conduit à considérer les seules sources islamiques comme « internes », au détriment des écrits non musulmans rangés dans la catégorie des sources dites « externes ». Cette classification, qui place les deux corpus sur le terrain de la confrontation, a engendré des débats soutenus sur l'utilisation même des sources non islamiques pour éclairer l'histoire musulmane.

Il suffit de rappeler ici certains choix radicaux bien connus visant à systématiquement rejeter la documentation musulmane au profit des sources non musulmanes que l'on prétendait « externes » et que l'on supposait ainsi plus fiables qu'une « histoire islamique du salut » suspectée d'avoir été forgée de toute pièce *ex post* dans un « milieu sectaire », la

3. On signalera toutefois l'intérêt de quelques apocalypses juives. Voir HOYLAND 1997, en particulier p. 237-240 et 307-321.

4. Voir notamment WHITBY 1992 et CAMERON 1992.

5. Pour une présentation exhaustive des sources non musulmanes pertinentes pour aborder les débuts de l'islam, voir HOYLAND 1997.

6. Voir par exemple BROOKS 1897 et 1900 ; BECKER 1912 ; SEGAL 1962 ; BROCK 1976 et 1982 ; CONRAD 1991 ; PALMER 1993 ; HOYLAND 1997 et 2000.

7. CONRAD 1988, 1992 et 1996 ; HOYLAND 1997 ; BORRUT 2005 et à paraître.

Bagdad abbasside des IX^e^ et X^e^ siècles [8]. À l'inverse, d'autres chercheurs s'évertuèrent à récuser ces textes chrétiens qu'ils considéraient comme mal informés et impropres à écrire l'histoire de l'islam [9].

Il est quelque peu ironique de souligner que cette approche exclusive des sources, qui rejette *in toto* un corpus ou l'autre – suspecté pour l'un de forgerie tandis que la fiabilité de l'autre est mise en doute – trouve sa limite si l'on note, avec R. Hoyland, que si les deux camps présentent potentiellement une fausse image des événements, comment expliquer alors qu'ils en offrent tous deux la *même* image [10] ?

Cette dichotomie entre sources « internes » et « externes » est en réalité fort critiquable. Pareille distinction fait bien peu de cas des critères chronologiques, puisque les sources non musulmanes, prioritairement syriaques, offrent bien souvent l'avantage de la contemporanéité par rapport à leurs homologues musulmanes, au moins pour ce qui concerne les deux premiers siècles de l'Islam.

Ajoutons que cette opposition des corpus ne tient pas davantage compte des groupes sociaux qui produisirent ces différents textes : l'émergence d'un empire islamique marque certes une hégémonie politique musulmane, mais l'écrasante majorité de la population du jeune empire demeurait alors non musulmane. Comment, dans de telles conditions, affirmer que les textes émanant de ces communautés majoritaires devraient être marginalisés au profit des seules sources islamiques ? Certains cas de figure trahissent bien la fragilité d'une telle approche : est-il ainsi raisonnable de présenter Théophile d'Édesse (v. 695-785) comme une source « externe », alors même que ce chroniqueur maronite occupait des fonctions officielles au service des Abbassides, puisqu'il était l'astrologue de cour du calife al-Mahdī (r. 775-785) ?

8. Ce sont les fameuses thèses développées par J. Wansbrough à la fin des années 1970 dans deux ouvrages qui ont fait date (voir WANSBROUGH 2004 et 2006). Une approche similaire a été adoptée dans un livre non moins célèbre, *Hagarism*, par COOK & CRONE 1977. Les thèses des tenants de ce courant historiographique qualifié de « sceptique » ont fait l'objet de débats virulents et ont été largement rejetées au cours des dernières décennies. Voir en particulier la réfutation de DONNER 1998.

9. Comme par exemple J. Sauvaget qui considérait que « les auteurs syriaques et byzantins, mal informés des institutions, dépendant les uns des autres, ne constituent qu'un appoint médiocre » (SAUVAGET 1967, p. 18). Le débat sur le sujet est toujours vif, comme en témoigne la récente controverse qui a opposé M. Benkheira et A.-L. de Prémare (BENKHEIRA 2005).

10. HOYLAND 1997, p. 591.

Finalement, ce clivage entre sources « internes » et « externes » s'avère tout simplement erroné, en donnant l'illusion de corpus fonctionnant en vase clos. Sources musulmanes et non musulmanes procèdent en réalité des dynamiques historiographiques à l'œuvre dans le Proche-Orient médiéval, où la circulation de l'information est permanente. Les sources non islamiques ne sont ainsi en aucun cas externes à la tradition historiographique musulmane dont elles sont bien souvent profondément imprégnées, tout en offrant des divergences d'interprétations et aussi, bien entendu, des témoignages indépendants qu'elles font cohabiter avec ces éléments d'emprunt. Comme l'a souligné R. Hoyland, « dans le monde cosmopolite des débuts de l'islam, nulle tradition n'était isolée de l'influence des autres » [11]. Il est d'ailleurs évident que les livres circulaient au delà des séparations confessionnelles et, puisque des « éléments communs façonnaient les vies des moyen-orientaux des VII^e^ et VIII^e^ siècles, il est probable que des caractéristiques communes se retrouvent aussi dans leurs littératures » [12]. La floraison de la littérature apocalyptique au VII^e^ siècle [13], en réponse à l'expansion musulmane, ne doit ainsi pas occulter que des écrits arabo-musulmans « furent incorporés dans les écrits historiques des chrétiens de Syrie dans le courant du VIII^e^ siècle » [14].

Ces informations partagées témoignent en réalité des rythmes asynchrones de la transmission, dont chaque corpus procède. Il convient, en conséquence, de rejeter la terminologie de sources « externes », pour lui préférer celle de sources « orientales », qui rend mieux compte des interactions permanentes entre les différentes historiographies à l'œuvre dans le Proche-Orient médiéval. C'est précisément sur ces processus de transmission qu'il faut à présent faire porter notre enquête, et plus particulièrement sur la manière dont les auteurs syriaques s'informent au sujet de l'histoire islamique.

Avant d'évoquer l'exemple très peu étudié d'Élie de Nisibe (m. 1046), sans doute n'est-il pas inutile d'esquisser un rapide état de la question de la circulation de l'information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques.

11. HOYLAND 1997, p. 32.
12. HOYLAND 1997, p. 34.
13. BROCK 1982 ; HOYLAND 1997, p. 259-278.
14. CONRAD 1988, p. 43.

Théophile d'Édesse et la « transmission interculturelle »

Dès le XIX^e^ siècle, les chercheurs ont noté l'existence d'informations relatives à l'histoire du califat partagées entre différentes sources chrétiennes, rédigées en syriaque, en grec ou en arabe [15]. Ce constat a conduit à la quête d'une source commune à ces différentes chroniques, communément désignée sous le nom de *source syriaque commune* (*Syriac Common Source*). Si E.W. Brooks hésitait entre Théophile d'Édesse et Jean bar Samuel, C.H. Becker opta pour le premier nommé, intuition confirmée par la suite par L.I. Conrad et corroborée depuis par de multiples études [16]. L'identité de ladite source commune est notamment révélée par Agapius de Manbij, un auteur arabe chrétien qui écrivait vers le milieu du X^e^ siècle, qui stipule avoir puisé ses informations chez Théophile l'astronome (*al-munajjim*) [17]. Cette identification a permis de retracer très largement la circulation de l'information historique au sein du corpus des sources chrétiennes et de mettre en lumière les processus de « transmission interculturelle » à l'œuvre entre sources arabes et syriaques [18].

Si l'œuvre originale de Théophile d'Édesse est aujourd'hui largement perdue [19], sa chronique a en effet été abondamment utilisée par les auteurs chrétiens. Le chroniqueur byzantin Théophane (m. 818), le patriarche jacobite Denys de Tellmahré (m. 845) – dont l'œuvre est elle-même préservée par la Chronique anonyme de 1234 et par Michel le Syrien

15. C'est sans doute aussi de ce circuit, mais de manière très indirecte, que proviennent les informations sur l'Orient islamique offertes par deux chroniques latines, la Chronique Arabo-Byzantine de 741 et la Chronique hispanique de 754. Sur ces textes voir HOYLAND 1997, p. 423-427.
16. Voir les études successives de BROOKS 1906 ; BECKER 1912 ; CONRAD 1988, p. 42-44 ; HOYLAND 1997, p. 400-409 ; BORRUT 2005. Pour une présentation commode des informations offertes par Théophile, voir HOYLAND 1997, p. 631-671.
17. Agapius de Manbij, *Kitāb al-'unwān*, p. 525.
18. Les travaux pionniers en la matière sont ceux de CONRAD 1988 et 1992. Voir en outre HOYLAND 1997, p. 400-409, et dernier lieu BORRUT 2005 et à paraître.
19. Théophile, qui écrivait en syriaque, en grec et en arabe (et savait peut-être aussi le pahlavi), s'illustra dans de nombreux domaines, tels que la polémologie ou l'astronomie. Il réalisa aussi des traductions du grec vers le syriaque, traduisant en particulier l'*Iliade*. Seuls des fragments de quelques-unes de ses œuvres ont été préservés. Voir essentiellement CUMONT 1904, p. 229-238 ; BREYDY 1990 ; HOYLAND 1997, p. 400-409 et PINGREE 2001.

(m. 1199) – ou le melkite Agapius (ou Maḥbūb) de Manbij (actif v. 942), sont tous tributaires de Théophile d'Édesse [20].

La mise au jour de ce circuit de transmission de l'information a livré des résultats importants pour l'étude des premiers siècles de l'islam, ainsi qu'en témoigne l'étude magistrale consacrée par L.I. Conrad à la petite île syrienne d'Arwād : grâce au recours à la source syriaque commune, ce dernier a pu démêler les récits embrouillés de la tradition islamique et mettre notamment en évidence la confusion qui s'était instaurée entre Arwād et Rhodes dans les sources arabes [21]. L'étude de cet épisode des conquêtes, en soi presque insignifiant, a des conséquences très importantes en termes historiographiques. C'est tout d'abord une nouvelle méthode de travail, d'historiographie comparée, qui est ainsi proposée, mais aussi, et peut-être surtout, une voie d'accès vers des strates de sédimentation historiographique antérieures à la cristallisation d'une vulgate musulmane. Je me suis efforcé de montrer ailleurs comment on pouvait utiliser ces sources pour partir en quête d'une historiographie islamique perdue, dont les auteurs syriaques se font parfois l'écho [22].

Théophile d'Édesse offre sans doute l'illustration la plus remarquable de ces mécanismes de « transmission interculturelle »[23], mais il ne représente certainement pas un cas isolé. Les conditions de la circulation de l'information étaient en effet souvent réunies grâce à des auteurs polyglottes, aussi à l'aise en arabe qu'en grec ou en syriaque, voire en pahlavi, qu'il s'agisse de fonctionnaires chrétiens à la cour califale ou de religieux actifs dans les monastères, hauts lieux de la transmission de l'Égypte et la Palestine jusqu'aux confins de la Mésopotamie et aux rives du golfe arabo-persique. Parce que Théophile fut actif au début de la période abbasside, la situation est ainsi particulièrement favorable pour la première moitié du VIII[e] siècle, époque pour laquelle il offre des informations souvent contemporaines des événements qu'il rapporte, ayant été lui-même témoin oculaire de certains épisodes de la fameuse Révolution abbasside, dont la bataille du grand Zāb en 750 [24].

20. Pour la transmission de Théophile, voir en particulier CONRAD 1992 ; HOYLAND 1997, p. 400-409 ; BORRUT 2005 et à paraître.
21. CONRAD 1992.
22. BORRUT 2005 et à paraître.
23. Ajoutons que Théophile occupe aussi un rôle central dans la transmission des savoirs astrologiques, ainsi que l'a démontré PINGREE 2001.
24. Voir Agapius de Manbij, *Kitāb al-'unwān*, p. 525.

Pour bien mesurer l'importance considérable de Théophile du point de vue de l'historiographie syriaque, il convient de souligner que nous ne disposons pas d'équivalents pour le VII[e] siècle, et qu'il faut ensuite attendre les XII[e] et XIII[e] siècles pour retrouver de grandes chroniques syriaques, en l'occurrence l'anonyme de 1234, celle de Michel le Syrien, puis de Barhebraeus (m. 1286). Ajoutons que toutes ces sources sont syro-occidentales et que peu d'attention a été accordée jusqu'à présent à l'ouvrage qu'Élie de Nisibe (ou Élie bar Šēnāyā [25]) composa au XI[e] siècle, seule grande chronique syro-orientale conservée [26], en dépit de travaux pionniers tels que ceux de L.–J. Delaporte [27]. La maigre notice que lui a consacré R. Hoyland dans un ouvrage désormais incontournable, témoigne d'ailleurs de ce relatif désintérêt [28].

Élie de Nisibe et ses sources pour les premiers siècles de l'islam

Élie bar Šēnāyā fut métropolitain de Nisibe pendant une quarantaine d'années (1008-1046 [29]). Sa chronique est préservée dans un *unicum* composé en 1019, aujourd'hui conservé à la British Library [30]. Il faut toutefois noter une importante lacune de quatre feuillets dans le manuscrit,

25. En suivant la lecture adoptée par WITAKOWSKI 2007, p. 220. W. Witakowski estime que le nom dérive de la ville natale d'Élie, Šēnā, située au confluent du Tigre et du Grand Zāb, et rejette ainsi la vocalisation habituelle de Šīnāyā.
26. Les autres sources syro-orientales préservées se révèlent de bien moindre ampleur que la chronique d'Élie de Nisibe. Voir HOYLAND 1997, p.174-215. Au sein de ce petit corpus de textes nestoriens pertinents pour les premiers siècles de l'islam, on notera en particulier l'importance de la *Chronique du Khūzistān* (composée v. 660), au sujet de laquelle on se reportera en dernier lieu à ROBINSON 2004, ou encore le *Ktābā d-rīš mellē* de Jean bar Penkāyē (composé v. 687), sur lequel voir principalement BROCK 1987 ; HOYLAND 1997, p. 194-200 ; et PINGGERA 2006.
27. DELAPORTE 1910. Pour un bilan récent de la vie et l'œuvre d'Élie de Nisibe, ainsi qu'une bibliographie des études modernes consacrées au sujet, voir WITAKOWSKI 2007.
28. HOYLAND 1997, p. 421-422. Voir toutefois désormais WITAKOWSKI 2007. Soulignons cependant que les autres ouvrages d'Élie ont bien souvent davantage retenu l'attention des chercheurs que sa chronique, ainsi qu'en témoignent les importantes études de SAMIR 1996.
29. La date de décès d'Élie a fait l'objet d'une certaine confusion dans la recherche moderne. À la suite de J.S. Assemanus, l'année la plus communément proposée est 1049, ce qui s'avère erroné ainsi que l'a montré SAMIR 1988. Élie mourut en réalité le 18 juillet 1046.
30. Sous la référence British Library Add. 7197.

entre les années 169/785 et 264/878, de même que d'un autre folio comprenant la période allant de 361/971 à 384/994. Le texte a été édité et traduit en latin par E.W. Brooks et J.–B. Chabot, puis en français par L.–J. Delaporte [31].

L'ouvrage se subdivise en deux parties, selon un modèle classique dans l'historiographie syriaque depuis Eusèbe de Césarée (m. v. 340) : une chronique suivie de tables chronologiques accompagnées d'un traité de comput. La partie « chronique » se révèle toutefois résolument atypique puisque, en plus d'offrir un exemple isolé d'historiographie syro-orientale, elle se présente sous une forme bilingue, rédigée en syriaque et en arabe. La partie syriaque est peut-être autographe, même si cette question n'a pas manqué de diviser les chercheurs, tandis que plusieurs mains différentes ont été identifiées pour le texte arabe [32]. Ce texte bilingue se présente sous la forme de tableaux [33], des colonnes précisant de surcroît pour chaque entrée la date de l'événement et, de façon remarquablement systématique, la ou les source(s) où Élie a puisé son information.

Outre le caractère bilingue de la chronique, qui présente de multiples avantages dans une perspective d'historiographie comparée, ce dernier point fait d'Élie de Nisibe une source de premier plan pour compléter notablement le tableau de la « transmission interculturelle » dans le Proche-Orient médiéval, offrant un accès privilégié vers de nombreuses sources perdues.

La liste des sources mises à contribution par Élie a été dressée par L.–J. Delaporte et révèle la grande variété de textes utilisés. Élie semble avoir en permanence le souci de citer une autorité contemporaine des faits qu'il rapporte [34]. Pour ce faire, il s'appuie aussi bien sur des auteurs antiques que sur des sources syriaques et des écrits arabo-musulmans [35].

31. BROOKS 1910 et 1962 ; CHABOT 1954 et 1962 ; DELAPORTE 1910. Il faut y ajouter une édition et traduction partielle allemande pour la partie couvrant l'histoire islamique, voir BAETHGEN 1884. Sur la redécouverte moderne du texte d'Élie et les études successives qui y furent consacrées, voir WITAKOWSKI 2007, p. 225-228.
32. DELAPORTE 1910, p. iv-v ; HOYLAND 1997, p. 422.
33. Ce format spécifique est discuté en détail par AIGLE 2008-2009.
34. Élie fait appel à une soixantaine de sources au total. Signalons toutefois l'existence de rares entrées données sans références. Pour la période contemporaine de sa vie (385-409/995-1018), Élie ne cite plus de sources, ainsi que l'a relevé DELAPORTE 1910, p. xii-xiii.
35. Pour une liste des sources mises à contribution par Élie, voir DELAPORTE 1910, p. vii-xiv et WITAKOWSKI 2007, p. 233-237.

On y retrouve notamment Ptolémée, ainsi qu'Eusèbe de Césarée – l'auteur le plus souvent cité – et son continuateur Jacques d'Édesse (m. 708) [36].

Au sein des sources qui intéressent plus directement le spécialiste des débuts de l'islam, on relève en particulier des auteurs syriaques bien connus – même si leurs œuvres sont le cas échéant perdues – tels que Jean d'Éphèse ou d'Amida (m. 585), Georges, évêque des Arabes (m. 724), Īšō'dnaḥ (métropolitain de Basra, qui écrivait v. 850 [37]), Denis de Tellmahré (m. 845) [38], et bien d'autres encore. Élie fait aussi appel à des sources syriaques anonymes qui ne nous sont pas parvenues : la Chronique des métropolitains de Nisibe, l'Histoire des métropolitains de Nisibe, la Chronique des *catholicoi*, la Chronique des rois d'Édesse, la Chronique des rois de Perse etc [39].

Du côté des sources arabo-musulmanes mises à contribution par Élie, on note la présence de Muḥammad b. Mūsā al-Ḫwārizmī (m. v. 847), du grand al-Ṭabarī (m. 923) lui-même, de ʿUbayd Allāh b. Aḥmad b. Abī Ṭāhir (m. 925), d'al-Ṣūlī (m. 947), et de Ṯābit b. Sinān (m. 976). L.–J. Delaporte range aussi dans la catégorie des « auteurs arabes » trois sources anonymes : la Chronique des rois des Arabes (*yūbāl zabnē d-malkō d-ṭayōyē*), la Chronique des Arabes (*yūbāl zabnē d-ṭayōyē*) et le Livre de la chronique (*ktobō d-yūbāl zabnē*). Il ne me semble pas évident en l'état que ces trois textes aient été nécessairement rédigés primitivement en arabe comme le suppose L.–J. Delaporte, qui relève aussi qu'Élie fait référence à trois reprises à des collections (ou anthologies : *lūqoṭō*).

On a loué le souci d'Élie de citer ses sources, mais pour autant on a largement considéré, comme en dernier lieu de R. Hoyland, que « cela [...] n'apporte rien de neuf à l'image classique de l'islam » [40]. Le caractère très « sec » de la chronique d'Élie explique sans doute largement le peu d'intérêt qu'elle a suscité auprès des chercheurs. Le simple fait qu'il s'agisse de la seule chronique syro-orientale de cette envergure préservée mérite toutefois que l'on s'y attarde. Si Élie ne semble pas à première vue

36. Sur ce dernier, voir HOYLAND 1997, p. 160-167.
37. FIEY 1966 ; HOYLAND 1997, p. 211-213.
38. HOYLAND 1997, p. 416-419.
39. Je conserve ici par commodité la traduction de L.–J. Delaporte, bien qu'elle me semble quelque peu trompeuse. Ce dernier rend en effet systématiquement *yūbāl* par *chronique* (et *taš'ītō* par *histoire*), alors que *yūbāl* a pourtant le sens premier de *succession* (PAYNE SMITH 1879-1901, I, p. 1540). Lesdits ouvrages n'étaient donc peut-être en réalité que de simples listes de dignitaires religieux ou de souverains.
40. HOYLAND 1997, p. 422. Un avis similaire avait été formulé par SEGAL 1962, p. 252.

livrer des informations totalement neuves, il reste toutefois à s'interroger sur sa méthode de travail et sur ses sources. Mais plus encore, l'intérêt majeur de l'œuvre d'Élie pour le spécialiste de l'histoire des débuts de l'islam réside dans ce qu'elle peut nous apprendre sur l'historiographie arabo-musulmane en cours de constitution. Il est en effet parfois possible, grâce à des auteurs tels qu'Élie, de *dater* la mise en circulation de l'information historique.

Élie cite en effet certaines sources antérieures ou contemporaines des premières narrations islamiques préservées et plus généralement un certain nombre de sources *antérieures* à la vulgate islamique qui s'imposa au cours de la période qui suivit l'abandon de Sāmarrā' en 892 et le retour du califat à Bagdad[41]. S'il n'est pas question de dresser ici un tableau exhaustif de l'historiographie islamique en gestation, on peut en esquisser le schéma suivant. Rappelons en effet que la plus ancienne chronique arabo-musulmane préservée dans son intégralité est celle de Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ (m. 854). Cela ne signifie évidemment pas qu'aucune chronique ne fut produite avant cette date, mais que ces textes ne nous sont pas parvenus[42], en raison des méandres de la transmission. Il est d'ailleurs aujourd'hui solidement établi qu'une historiographie musulmane existait dès l'époque omeyyade, même si l'identification d'un « acte de naissance » de l'historiographie islamique demeure sans doute illusoire[43]. Ces premières écritures historiques répondaient aux besoins de légitimité des califes de Damas, soucieux d'asseoir leur pouvoir face à de nombreux opposants[44]. Il va sans dire qu'à compter du renversement des Omeyyades en 750, pareils discours ne pouvaient convenir au jeune pouvoir abbasside. Les nouveaux maîtres du califat entreprirent alors progressivement de réécrire l'histoire musulmane pour affirmer leurs propres droits à régner.

41. Sur les temps d'écriture et de réécriture de l'histoire islamique, voir BORRUT à paraître.

42. Je me limite ici strictement au genre des chroniques (je conserve le terme de « chronique » par commodité, même si le vocable de « chronographie » est sans doute plus adéquat, voir ROBINSON 2003, p. 55-79). Outre les citations dans les ouvrages plus tardifs, qui posent des problèmes méthodologiques spécifiques, des fragments de textes antérieurs subsistent à l'occasion. Voir en particulier les fragments récemment retrouvés de Sayf b. 'Umar (m. 796), *Kitāb al-ridda wa-al-futūḥ* et *Kitāb al-jamal wa-masīr 'Ā'iša wa-'Alī*.

43. BORRUT à paraître.

44. Sur les liens entre écriture de l'histoire et processus de légitimation, voir DONNER 1998, p. 114.

Cette entreprise de recomposition du passé ne fut en aucun cas monolithique et, au cours des cent cinquante premières années de domination abbasside, l'histoire fut ainsi réécrite à maintes reprises. Il s'agissait de répondre d'une part aux besoins nouveaux des souverains confrontés à leur tour aux aléas du pouvoir et aux rivalités inhérentes à l'exercice du gouvernement, et d'autre part aux bouleversements socio-politiques qui marquent la période. Certains événements particulièrement traumatisants motivèrent ainsi des recompositions profondes, à l'instar de la guerre civile (809-813) fratricide entre al-Amīn et al-Ma'mūn qui déchira le califat à la mort de Hārūn al-Rašīd (m. 809), ou de l'épisode de la *miḥna*, l'inquisition décidée par al-Ma'mūn (r. 813-833) en vue d'imposer le dogme du Coran créé. Les transformations majeures qui surviennent dans le courant du IX[e] siècle, illustrées en priorité par l'irrémédiable montée en puissance des Turcs et l'intermède Sāmarrā' (836-892), parachevèrent ce besoin de donner un sens nouveau au passé pour le rendre conforme aux exigences d'un présent profondément transformé[45]. Parce qu'en cent cinquante ans le monde musulman avait totalement changé, la réécriture de l'histoire du califat était indispensable. Les efforts de recomposition du passé aboutirent alors à l'imposition d'une vulgate historiographique magistrale, dont les grandes lignes – le squelette historiographique et le cadre chronologique – furent largement adoptées par les générations ultérieures, médiévales mais aussi à bien des égards modernes. Cette version canonique de l'histoire musulmane, incarnée avant tout par le fameux al-Ṭabarī (m. 923), a en effet marqué de son empreinte jusqu'à la recherche moderne[46].

Devant la prééminence de cette vulgate, toutes les voies d'accès vers des sources arabo-musulmanes antérieures méritent d'être explorées. Cette direction de recherche a déjà livré des résultats probants, en particulier en travaillant sur les éléments fournis par le circuit de transmission dit de Théophile d'Édesse et ce sont les pistes totalement inexplorées offertes par Élie de Nisibe qui méritent à présent de retenir notre attention.

45. Sur ce besoin de produire un passé susceptible de donner du sens à un « présent transformé », voir les belles pages de GEARY 1996, notamment p. 17-56.

46. La « Tabarisation » de l'histoire islamique dont nous sommes victimes a été notée par DONNER 1990, qui soulignait que le récent achèvement de la traduction intégrale américaine de la somme d'al-Ṭabarī allait encore renforcer cette tendance. Pour la période moderne, il faut sans doute accorder la paternité de ce « processus » à WELLHAUSEN 1902, dont l'étude magistrale repose très largement sur l'*Histoire des prophètes et des rois*.

Avant de nous pencher sur les sources perdues mises à contribution par Élie, il n'est pas inutile de nous arrêter un instant sur sa méthode de travail lorsqu'il s'appuie sur des sources préservées. L'utilisation d'al-Ṭabarī, cité une petite trentaine de fois [47] par Élie, est ainsi révélatrice. Les citations se révèlent d'une grande fidélité : les indications chiffrées s'avèrent strictement identiques et, plus généralement, l'exactitude des informations citées par Élie d'après al-Ṭabarī est assez remarquable [48]. Il ne faut toutefois pas chercher un parallélisme textuel puisque Élie semble le plus souvent avoir résumé al-Ṭabarī en syriaque, avant que le texte syriaque ne soit à son tour retraduit vers l'arabe. Quoi qu'il en soit, le souci de fidélité d'Élie conforte bien entendu son intérêt lorsqu'il offre un accès vers des sources aujourd'hui disparues.

Al-Ḫwārizmī et la fabrique de l'histoire abbasside

Au sein du corpus des sources musulmanes perdues mises à contribution par Élie, l'intérêt d'al-Ḫwārizmī s'impose comme une évidence, même si d'autres sources mériteraient aussi de retenir notre attention.

Muḥammad ibn Mūsā al-Ḫwārizmī (v. 184-v. 232/800-847) est en effet un personnage extrêmement célèbre, à la vie paradoxalement mal connue [49]. Son œuvre scientifique, qui embrasse des domaines considérables, a toutefois assuré son passage à la postérité. Depuis l'Espagne musulmane, plusieurs de ses ouvrages sont en effet passés à l'Occident médiéval, par le truchement de traductions latines. C'est ainsi que le nom d'al-Ḫwārizmī, latinisé en *Algorismus*, a donné le mot algorithme [50] ! Cette séquelle linguistique suffit à démontrer combien al-Ḫwārizmī s'est illustré en mathématiques et plus particulièrement en algèbre, notamment au travers d'un ouvrage

47. Élie fait précisément appel à al-Ṭabarī 27 fois, et cite sous l'an 302 H (914-915) les toutes dernières lignes de la chronique de ce dernier.

48. À l'exception notable toutefois de l'année 278/891-892, qui s'explique peut-être par une erreur dans la référence à la source utilisée par Élie (ou par une lacune si Élie s'est appuyé sur plusieurs sources pour ce passage). Si al-Ṭabarī signale bien lui aussi la mort d'al-Muwaffaq en cette année, les autres éléments proposés par Élie semblent absents du *Ta'rīḫ al-rusul wa-al-mulūk*. Cf. Élie de Nisibe, *Chronographie*, I, p. 191 T ; DELAPORTE 1910, p. 116 V ; et al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa-al-mulūk*, III, p. 2123 T ; 37, p. 168 V.

49. Voir toutefois les contributions importantes de NALLINO 1944 ; TOOMER 1973 et VERNET 1978, qui offrent une vue d'ensemble de la production scientifique d'al-Ḫwārizmī.

50. Cette étymologie a été repérée en premier lieu par REINAUD 1849, p. 303-304.

fameux prônant la résolution d'équations par une méthode de réduction et de comparaison (*al-jabr wa-al-muqābala*). Une autre discipline dans laquelle al-Ḫwārizmī brilla particulièrement est l'astronomie, comme en témoigne la notoriété remarquable acquise par son *Zīj al-Sindhind*. Ce recueil de tables astronomiques est basé sur un ouvrage sanscrit apporté à la cour d'al-Manṣūr peu après 770, qui fut traduit une première fois en arabe sous ce calife, avant qu'al-Ḫwārizmī en offre une version révisée [51]. Cet ouvrage est d'une importance capitale pour notre connaissance de l'astronomie arabe, dans la mesure où il s'agit du premier livre de ce genre à nous être parvenu dans son intégralité, dans la traduction latine d'Adélard de Bath [52] (m. v. 1152) toutefois, puisque l'original arabe est perdu. En mathématiques comme en astronomie, al-Ḫwārizmī joua donc un rôle décisif dans l'introduction de la science indienne dans le monde musulman, qui assura par la suite sa diffusion dans l'Occident médiéval.

Si ces deux disciplines ont assuré sa notoriété dans l'Occident latin, al-Ḫwārizmī fut aussi actif dans d'autres domaines, même si la renommée de ses autres ouvrages ne semble pas avoir dépassé les frontières du monde musulman. C'est en particulier le cas de sa somme géographique, qui fut sans doute réalisée dans le contexte des ambitieux travaux de cartographie initiés par le calife al-Ma'mūn [53]. Al-Ḫwārizmī travaillait d'ailleurs au service de ce dernier, puisqu'il était employé à temps plein du fameux *Bayt al-ḥikma* [54] et qu'il stipule en outre dans la préface de son ouvrage d'algèbre, qu'il fut encouragé par le calife à rédiger ledit volume.

Devant la célébrité acquise par al-Ḫwārizmī par une pratique scientifique pour le moins éclectique, il est surprenant de constater que son œuvre d'historien est presque totalement tombée dans l'oubli. Al-Ḫwārizmī est en effet l'auteur d'un ouvrage historique (*ta'rīḫ*) que l'article idoine de l'*Encyclopédie de l'Islam* donne pour perdu sans signaler qu'il est

51. TOOMER 1973, p. 360-361.

52. Sur cette figure majeure de la propagation de la science arabe dans l'Occident médiéval, voir BURNETT 1987 et 1997.

53. NALLINO 1944, notamment, p. 481-487 ; TOOMER 1973, p. 362 ; COOPERSON 2005, p. 88-91. Pour une vue d'ensemble de l'activité scientifique dans le cadre du vaste mouvement de traduction sous les premiers abbassides, voir GUTAS 1998 et SALIBA 2007, p. 1-72. Pour la production géographique, on se reportera plus particulièrement à MIQUEL 1967-1988 et HOPKINS 1990, à compléter pour la cartographie par TIBBETTS 1992.

54. Le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm évoque la *ḫizānat al-ḥikma*, p. 274 T ; II, p. 652 V. Sur cette fameuse institution, voir en particulier BALTY-GUESDON 1992 et GUTAS 1998, notamment p. 53-60. Pour une vue d'ensemble de l'activité scientifique sous al-Ma'mūn, voir GUTAS 1998, p. 75-104 et en dernier lieu COOPERSON 2005, p. 81-106.

largement mis à contribution par Élie de Nisibe, mais aussi par d'autres sources arabo-musulmanes [55]. Ce fait est pourtant bien connu [56], mais n'a pas retenu jusqu'à présent l'intérêt des chercheurs. L'enjeu est pourtant d'importance pour le spécialiste de l'Islam médiéval, dans la mesure où al-Ḫwārizmī fut l'auteur d'un *ta'rīḫ* plus ou moins contemporain de celui de Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ, le plus ancien préservé à ce jour dans son intégralité.

À la lumière des fragments préservés par Élie, L.–J. Delaporte avait supposé que l'ouvrage d'al-Ḫwārizmī commençait à la mort du prophète Muḥammad (632) et s'achevait dans les premières années du IIIe siècle de l'hégire [57]. Pareil découpage chronologique semble hautement improbable, dans la mesure où les chroniques qui nous sont préservées soit débutent traditionnellement à la naissance du prophète et à l'Hégire, soit prennent la forme de chroniques universelles débutant avec la création. Cette hypothèse est d'ailleurs contredite par d'autres citations d'al-Ḫwārizmī dans la littérature arabo-musulmane : al-Birūnī le cite ainsi expressément pour la date de naissance du Prophète [58]. Il semble ainsi logique de penser qu'al-Ḫwārizmī ait composé une œuvre débutant avec la naissance de Muḥammad, avant peut-être de passer directement à l'Hégire, à l'instar de son contemporain Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ [59], négligeant ainsi la période mecquoise de la vie du prophète. La chronique d'al-Ḫwārizmī courait ensuite au moins jusqu'en 826, puisque al-Ṭabarī et Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr (m. 280/893) le citent pour cette année [60].

Si les contours chronologiques de l'ouvrage demeurent incertains, le format adopté par al-Ḫwārizmī semble avoir été annalistique,à la lumière des éléments transmis notamment par Ḥamza al-Iṣfahānī (m. après 961) et Élie de Nisibe, ainsi que l'avait noté F. Rosenthal [61]. Ainsi que nous l'indiquions plus haut, la période couvrant les années 168/784 à 265/878 est toutefois manquante dans l'œuvre d'Élie, ce qui constitue bien entendu un handicap majeur pour quiconque s'intéresse à al-Ḫwārizmī : elle nous prive en particulier des passages relatifs au califat d'al-Ma'mūn, que l'on pourrait confronter aux citations préservées par Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr dans

55. VERNET 1978.

56. Voir par exemple ROSENTHAL 1968, p. 73.

57. DELAPORTE 1910, p. xiii.

58. GARBERS 1952a, p. 55 et 1952b, p. 63.

59. ZAKKAR 1971.

60. Al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa-al-mulūk*, III, p. 1085 T ; 32, p. 158 V. Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *Kitāb Baġdād*, p. 212 T ; p. 96 V. TOOMER 1973, p. 358.

61. ROSENTHAL 1968, p. 73.

son *Kitāb Baġdād*, dont seule la partie relative à al-Ma'mūn est conservée [62].

Il convient aussi de souligner qu'al-Ḫwārizmī semble avoir scrupuleusement indiqué les éclipses et autres phénomènes célestes. Sans doute cela ne doit-il guère nous surprendre de la part d'un astronome de cour, mais ce constat invite à s'interroger sur la possibilité qu'al-Ḫwārizmī ait rédigé une histoire astrologique [63].

Si une étude détaillée des informations offertes par Élie via al-Ḫwārizmī dépasserait de beaucoup le cadre imparti à cette étude, quelques éléments méritent toutefois de retenir notre attention. Élie puise chez al-Ḫwārizmī des informations sur l'histoire islamique couvrant la période entre 11/632 et 168/784, mais la lacune du manuscrit à compter de cette dernière date nous interdit de fixer la limite chronologique de son utilisation par Élie. Il s'agit pour l'essentiel de brefs passages, notant les principaux épisodes de l'histoire du califat, les campagnes militaires d'envergure, en particulier dans le cadre des conquêtes islamiques ou bien celles dirigées annuellement contre Byzance ou contre les Turcs. Ainsi que nous l'évoquions, al-Ḫwārizmī mentionne aussi les principaux phénomènes astronomiques, indique le nom du responsable du pèlerinage (*ḥajj*) pour telle ou telle année, etc.

Que faire de cette moisson ? On l'a dit, al-Ḫwārizmī ne livre pas *a priori* d'informations nouvelles pour le spécialiste de l'islam. Pourtant si on les considère du strict point de vue historiographique, ces informations sont bien neuves. Al-Ḫwārizmī nous donne en effet la possibilité de dater la mise en circulation de certains éléments, offrant par exemple la toute première mention de certaines données relatives à l'épisode fameux de la « Révolution abbasside ». Ce constat, qui n'a jamais été fait, s'avère pourtant crucial. Nous avons ainsi un accès de choix à la fabrique de l'histoire abbasside, alors sur le métier, qui a abouti à une véritable vulgate du mouvement insurrectionnel fatal aux Omeyyades.

Ainsi que nous le rappelions, notre connaissance de l'histoire des débuts de l'islam repose très largement – du point de vue des sources narratives – sur des sources composées à l'âge classique, au tournant des IXe et Xe siècles. Tout accès à des textes antérieurs mérite donc de retenir notre attention, que ce soit pour nous interroger sur ce que nous croyons savoir des premiers siècles de l'islam, ou peut-être plus encore afin de mettre en lumière les strates successives d'écriture et de réécriture de l'histoire aux

62. Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *Kitāb Baġdād*. Sur Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr et la culture littéraire de la Bagdad de son temps, voir désormais TOORAWA 2005.

63. VERNET 1978, p. 1071 ; TOOMER 1973, p. 362.

époques omeyyades et abbassides. L'accès vers des éléments issus de l'œuvre d'al-Ḫwārizmī, permet en l'occurrence d'analyser l'historiographie abbasside en cours d'élaboration et de confronter les fruits de cette analyse au canon historiographique qui s'imposa par la suite.

En amont, il convient aussi de confronter les informations offertes par le circuit de transmission dit de Théophile d'Édesse, qui livre des éléments issus d'une strate historiographique antérieure à ceux livrés par al-Ḫwārizmī. La comparaison entre Théophile et al-Ḫwārizmī présente d'ailleurs de nombreux intérêts, dans la mesure où tous deux occupèrent des fonctions officielles respectivement au service des califes abbassides al-Mahdī et al-Ma'mūn, où ils s'illustrèrent notamment l'un et l'autre comme astronomes de cour. Mais c'est plus encore le projet historiographique à l'œuvre derrière ces deux chroniques qui s'avère intéressant. Alors qu'une partie des informations fournies par Théophile repose indubitablement sur des sources pro-Omeyyades, al-Ḫwārizmī présente déjà une version bien plus « abbasside » de l'histoire, bien qu'encore parfois éloignée de la vulgate.

D'une source à l'autre, on note bien entendu l'apparition ou la disparition de telle ou telle information, mais la tendance est nette : la chronologie politique s'affine. On relève en particulier la place nouvelle qu'occupent certains acteurs du jeu politique. Les Alides acquièrent ainsi une place notable, illustrée notamment par la mention du meurtre d'al-Ḥusayn en 680 [64], alors que la bataille de Karbalā' fait l'objet d'une certaine confusion dans les sources dérivant de Théophile d'Édesse [65]. On peut y ajouter qu'un autre épisode saillant de la mémoire chiite, la mise à mort de Zayd b. ʿAlī par Yūsuf b. ʿUmar à Kufa (121/738-739), est également dûment noté [66]. Plus largement, cet accent mis sur les Alides et sur les martyrs chiites traduit une tendance de fond dans l'historiographie abbasside alors en gestation. Après avoir spolié les descendants de ʿAlī du coup d'État qui renversa les Omeyyades en 750, les Abbasides réintégrèrent progressivement les Alides dans l'histoire islamique, soucieux de se concilier leurs anciens alliés qu'ils avaient privés des fruits du pouvoir.

De manière plus surprenante, les Zubayrides, pourtant ennemis jurés des Abbassides [67], sont souvent mentionnés par al-Ḫwārizmī. ʿAbd Allah b. al-Zubayr semble même être considéré comme le successeur légitime de Muʿāwiya II à la mort de celui-ci (683), avant que les « Syriens et

64. Élie de Nisibe, *Chronographie*, I, p. 147 T ; DELAPORTE 1910, p. 91 V.

65. Voir sur ce point HOYLAND 1997, p. 643, n. 70.

66. Élie de Nisibe, *Chronographie*, I, p. 168 T ; DELAPORTE 1910, p. 103 V.

67. DANIEL 1982, p. 428-429 ; EL-HIBRI 2002, p. 250-251.

Palestiniens » ne se rangent derrière Marwān b. al-Ḥakam quelques mois plus tard [68]. Rappelons qu'Ibn al-Zubayr est généralement présenté comme un rebelle dans l'historiographie musulmane, même si la période de la deuxième *fitna* s'avère extrêmement confuse [69]. Cette différence de traitement trahit peut-être le recours à une source pro-Zubayride aujourd'hui disparue, à moins que le travail de *damnatio memoriae* opéré par les Abbassides à l'encontre des descendants d'al-Zubayr n'ait pas encore été achevé [70].

Mais pour mieux appréhender l'élaboration d'un canon historiographique abbasside, il convient de scruter l'évolution de la narration relative à l'épisode fondateur de la dynastie par excellence, la fameuse Révolution abbasside de 750 [71]. La vulgate de cet épisode nous est avant tout connue par l'*Histoire anonyme des Abbassides*, un texte vraisemblablement composé dans la seconde moitié du IXe siècle, mais qui reprend des éléments plus anciens, pouvant à l'occasion remonter à l'époque d'al-Mahdī [72]. Actif dans la première moitié du IXe siècle, al-Ḫwārizmī est donc un témoin privilégié de cette fabrique de la vulgate abbasside du mouvement insurrectionnel (*da'wa*) qui conduisit au renversement de la première dynastie de l'islam. Les éléments préservés par Élie confirment cet effort de fabrique de l'histoire abbasside dans le courant du IXe siècle. Si l'an 100 de l'hégire (718-719), aux fortes connotations eschatologiques, ne semble pas encore

68. Élie de Nisibe, *Chronographie*, I, p. 148-149 T ; DELAPORTE 1910, p. 92 V.

69. La deuxième « guerre civile » (*fitna*) opposa les partisans d'Ibn al-Zubayr aux Omeyyades à compter de la décision de Muʿāwiya de désigner son fils Yazīd comme son successeur, instaurant ainsi un principe dynastique, jusqu'à la mise à mort d'Ibn al-Zubayr par les troupes de ʿAbd al-Malik en 692. Si la vulgate historiographique imposée au tournant des IXe et Xe siècles présente Ibn al-Zubayr sous les traits d'un rebelle, Chase Robinson a récemment souligné que d'autres sources offraient un point de vue radicalement différent. Les témoignages numismatiques ainsi qu'un certain nombre de sources aux marges de la vulgate donnent l'impression strictement inverse : Ibn al-Zubayr apparaît alors comme le calife légitime, tandis que ʿAbd al-Malik hérite du costume de rebelle. Ces éléments démontrent que la chronologie politique des premiers siècles de l'islam n'est pas aussi assurée qu'on pourrait le croire, et que les manipulations historiographiques furent monnaie courante. Voir ROBINSON 2005, p. 31-48.

70. Sur la mémoire zubayride, voir CAMPBELL 2003.

71. Cet épisode a suscité une bibliographie considérable qu'il serait fastidieux d'énumérer ici. Voir l'important bilan historiographique dressé par HUMPHREYS 1991, p. 104-127, et en dernier lieu AGHA 2003 et BORRUT à paraître.

72. *Aḫbār al-dawla al-ʿAbbāsiyya*. Sur ce texte voir DURI 1971, p. 13 ; DANIEL 1982, p. 422 et s. ; AGHA 2003, p. xxii.

être associé au début de la *da'wa* (mouvement lui-même dépeint sous un jour fortement messianique), comme cela devint ensuite commun [73], il n'en reste pas moins que les contours de la phase clandestine du mouvement se précisent.

Citant al-Ḫwārizmī sous l'an 111 de l'Hégire (729-730), Élie rapporte ainsi que c'est en cette année que commença la domination (syriaque : *šūlṭanā*/arabe : *sulṭana*) des Abbassides dans le Ḫurāsān, et que leur premier chef (*rišohūn*/*šarīfuhum*) fut Sulaymān b. Kaṯīr [74]. C'est ensuite Būkayr b. Māhān qui, à compter de 115/733-734, s'évertua secrètement à « rallier la population à la royauté (*malkūtā*/*malaka*) des Abbassides » [75]. Lorsque la mainmise abbasside sur l'orient du califat fut mieux établie, en 129/746-747, Abū Muslim « enrôla ouvertement [des soldats] pour la puissance (*malkūtā* /*al-mulk*) des Abbassides » dans la région de Marw [76]. L'année suivante (130/747-748) révèle cependant une certaine confusion : on y apprend en effet qu'Abū Muslim se rendit à Marw où il tua « Abū Dāwūd et ʿUṯman, fils de Kirmanī » [77]. Il convient de rectifier ce passage fautif, puisque c'est en réalité Abū Dāwūd qui tua ʿUṯmān b. al-Kirmanī pendant qu'Abū Muslim tuait le frère de ce dernier, ʿAlī [78]. S'il ne s'agit pas d'une erreur d'Élie, cette imprécision pourrait trahir une information encore à l'occasion mal assurée.

Les différents éléments mentionnés dans ces quelques lignes puisées par Élie chez al-Ḫwārizmī font référence à des acteurs et des épisodes bien connus de la Révolution abbasside, mais qui apparaissent potentiellement pour l'une des toutes premières fois sous le calame d'al-Ḫwārizmī. Sulaymān b. Kaṯīr ou Būkayr b. Māhān sont en effet absents chez son contemporain Ḫalīfa b. Ḫayyāṭ, tandis qu'ils semblent bien connus d'al-Madā'inī (m. v. 235/850) [79], la principale source d'al-Ṭabarī sur la période.

73. Il est bien entendu possible que cette information n'ait pas été retenue par Élie. Sur les débuts de la *da'wa* abbasside en l'an 100 de l'hégire, voir notamment al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa-al-mulūk*, II, p. 1358 T ; 24, p. 87 V.

74. Élie de Nisibe, *Chronographie*, I, p. 165 T ; DELAPORTE 1910, p. 102 V. La traduction de Delaporte s'avère problématique pour ce passage. Il rend en effet *šūlṭanā* par « dynastie » et propose ainsi : en l'an 111 « commença la dynastie des Abbassides [...] Le premier [roi] d'entre eux fut Sulaymān, fils de Kaṯīr ».

75. Élie de Nisibe, *Chronographie*, I, p. 166 T ; DELAPORTE 1910, p. 103 V.

76. Élie de Nisibe, *Chronographie*, I, p. 171 T ; DELAPORTE 1910, p. 105 V. Cf. al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa-al-mulūk*, II, p. 1949-1959 T ; 27, p. 61-70 V.

77. Élie de Nisibe, *Chronographie*, I, p. 171 T ; DELAPORTE 1910, p. 105 V. Le texte arabe de ce passage est d'ailleurs lacunaire.

78. Al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa-al-mulūk* II, p. 1997-2000 T ; 27, p. 104-107 V.

79. SEZGIN 1986.

En amont, le mouvement insurrectionnel abbasside est presque totalement passé sous silence dans les sources qui dépendent de Théophile d'Édesse. La lame de fond qui devait renverser les Omeyyades n'apparaît en effet en pleine lumière que très tardivement, en 748, lorsqu'il est rapporté qu'Abū Muslim prêche la révolte et attire de nombreux partisans au Ḫurāsān [80]. Ce faisceau d'indices démontre que c'est bien dans la première moitié du IX^e^ siècle que s'opère la fabrique d'un mythe des origines abbasside.

Conclusion

Une étude approfondie de ce dossier, qui nécessite de poursuivre l'investigation dans les sources arabes, dépasse de beaucoup le cadre de cette contribution. Il n'en reste pas moins qu'en faisant appel à des auteurs tels qu'al-Ḫwārizmī, Élie de Nisibe offre des perspectives fécondes pour cheminer dans les méandres de ce vaste chantier que constitue l'historiographie des premiers siècles de l'islam.

Je rappelais à l'orée de cette enquête que le statut des sources syriaques pour écrire l'histoire de l'Islam divise les chercheurs. Les éléments discutés dans les pages précédentes démontrent que les sources chrétiennes, dès lors qu'elles traitent de l'histoire musulmane, se font volontiers l'écho d'une historiographie islamique perdue et ne procèdent donc pas de traditions différentes, mais de moments de sédimentation mnésique différents. Pareille approche permet d'exhumer certains aspects de projets historiographiques enfouis, que nourrirent les califes omeyyades ou abbassides. Si un accès vers la forme originale d'un texte perdu semble la plupart du temps illusoire [81], il n'en reste pas moins possible de nous efforcer de dater la mise en circulation de l'information historique, ou plus exactement de fixer un *terminus ante quem* à sa mise en circulation.

L'utilisation d'al-Ḫwārizmī par Élie de Nisibe confirme ainsi que le IX^e^ siècle occupe bien une place centrale dans la reconstruction – le préfixe est d'importance – d'un passé islamique. C'est alors la vulgate historiographique abbasside qui est sur le métier et une version canonique fut imposée quelques décennies plus tard. Comme le soulignait récemment S.S. Agha, ce canon historiographique qui s'impose alors imprègne par la suite tous les registres de la transmission, quelle que soit la tendance des différents

80. HOYLAND 1997, p. 665.

81. Sur les précautions méthodologiques à adopter pour partir en quête de sources perdues, voir en particulier CONRAD 1993 et LANDAU-TASSERON 2004.

auteurs (pro-Abbassides, chiites, etc.)[82]. C'est pourquoi le recours aux sources syriaques s'avère crucial : Théophile d'Édesse, Élie de Nisibe et leurs pairs ont un rôle à jouer pour contourner cet écueil, en nous offrant des voies pour mettre en lumière la fabrique d'une histoire abbasside.

Bibliographie

Aḫbar al-dawla al-ʿabbāsiyya : ʿA.ʿA. AL-DURI & ʿA.J. AL-MUTTALIBI (éds), Beyrouth, 1971.

Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *Kitāb Baġdād* : H. KELLER (éd.), *Sechster Band des Kitâb Baġdâd von Aḥmad ibn abî Ṭâhir Ṭaifûr*, Leipzig, 1908 [éd. et trad. all.].

Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist* : G. FLÜGEL (éd.), Beyrouth, 1871-1872 ; B. DODGE (trad.), *The Fihrist of al-Nadīm : a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, 2 vols, New York, Columbia U. P., 1970.

Khalīfa ibn Khayyāṭ al-ʿUṣfūrī, *Taʾrīḫ* : S. ZAKKAR (éd.), 2 vols, Damas, 1967.

Sayf b. ʿUmar al-Tamīmī, *Kitāb al-Ridda waʾl-futūḥ and Kitāb al-Jamal wa masīr ʿĀʾisha wa ʿAlī, A facsimile edition of the fragments preserved in the University Library of Imām Muḥammad Ibn Saʿūd Islamic University in Riyadh, Saʿudi Arabia* : Q. AL-SAMARRAI (éd.), 2 vol., Leiden, Smitskamp Oriental Antiquarium, 1995.

Al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ al-rusul wa-al-mulūk* : M.J. DE GOEJE (éd.), 15 vols, Leiden, Brill, 1879-1901 ; trad., *The History of al-Ṭabarī*, 39 vols, Albany, State University of New York Press, 1985-2002 (Bibliotheca Persica).

AGHA 2003 : S.S. AGHA, *The Revolution which Toppled the Umayyads : Neither Arab nor ʿAbbāsid*, Leiden, Brill.

AIGLE 2008-2009 : D. AIGLE, « L'histoire sous forme graphique en arabe, persan et turc ottoman : origines et fonctions », *Bulletin des Études Orientales* 58, p. 11-49.

BAETHGEN 1884 : F. BAETHGEN, *Fragmente syrischer und arabischer Historiker*, Abhand-lungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipzig.

BALTY-GUESDON 1992 : M.-G. BALTY-GUESDON, « Le *Bayt al-Ḥikma* de Baghdad », *Arabica* 39/2, p. 131-150.

BECKER 1912 : C.H. BECKER, « Eine Neue christliche Quelle zur Geschichte des Islam », *Der Islam* 3, p. 295-296.

BENKHEIRA 2005 : M.H. BENKHEIRA, « L'analyse du *ḥadīṯ* en question. À propos de A.-L. de Prémare et de G.H.A. Juynboll », *Arabica* 52/2, p. 294-306.

BORRUT 2005 : A. BORRUT, « Entre tradition et histoire : genèse et diffusion de l'image de 'Umar II », *Mélanges de l'université Saint-Joseph* 58, p. 329-378.

BORRUT à paraître : A. BORRUT, *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leiden, Brill.

BREYDY 1990 : M. BREYDY, « Das Chronikon des Maroniten Theophilus ibn Tuma », *Journal of Oriental and African Studies* (Athènes) 2, p. 34-46.

BROCK 1976 : S.P. BROCK, « Syriac Sources for the Seventh Century History », *Byzantine and Modern Greek Studies* 2, p. 17-36.

BROCK 1982 : S.P. BROCK,« Syriac Views on Emergent Islam », dans G.H.A. JUYNBOLL (éd.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois U. P., p. 9-22.

82. AGHA 2003, p. xxiii.

BROCK 1987 : S.P. Brock, « North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's *Rīš Mellē* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9, p. 51-75.

BROOKS 1900 : E.W. BROOKS, « A Syriac Fragment », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 54, p. 195-230.

BROOKS 1906 : E.W. BROOKS, « The Sources of Theophanes and the Syriac Chroniclers », *Byzantinische Zeitschrift* 15, p. 578-587.

BURNETT 1987 : C. BURNETT (éd.), *Adelard of Bath, An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, London, Warburg Institute.

BURNETT 1997 : C. BURNETT, *The Introduction of Arabic Learning in England*, London, The British Library.

CAMERON 1992 : A. CAMERON, « New Themes and Styles in Greek Literature : Seventh-Eighth Centuries », dans A. Cameron & L.I. Conrad (éds), *The Byzantine and Early Islamic Near East I : Problems in Literary Source Material*, Princeton, Darwin Press, p. 81-105.

CAMPBELL 2003 : S. CAMPBELL, *Telling Memories : The Zubayrids in Islamic Historical Memory*, Ph.D. Diss., Université de Californie, Los Angeles.

CONRAD 1988 : L.I. CONRAD, « Theophanes and the Arabic Historical Tradition : Some Indications of Intercultural Transmission », *Byzantinische Forschungen* 15, p. 1-44.

CONRAD 1991 : L.I. CONRAD, « Syriac perspectives on Bilād al-Shām during the Abbasid Period », dans M.A. Al-Bakhit & R. Schick (éds), *Bilād al-Shām during the Abbasid Period (132 AH/750 AD–451 AH/1059 AD) : Proceedings of the Fifth International Conference on the History of Bilād al-Shām*, Amman, p. 1-44.

CONRAD 1992 : L.I. CONRAD, « The Conquest of Arwād : A Source-Critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East », dans A. Cameron & L.I. Conrad (éds), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in Literary Source Material*, Princeton, Darwin Press, p. 317-401.

CONRAD 1993 : L.I. CONRAD, « Recovering Lost Texts : Some Methodological Issues », *Journal of the American Oriental Society* 113/2, p. 258-263.

CONRAD 1996 : L.I. CONRAD, « The Arabs and the Colossus », *Journal of the Royal Asiatic Society* 6, p. 165-187.

COOK & CRONE 1977 : M. COOK & P. CRONE, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge U. P.

COOPERSON 2005 : M. COOPERSON, *Al Ma'mun*, Oxford, Oneworld.

CUMONT 1904 : F. CUMONT et *alii* (éds), *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, vol. 5.1, Bruxelles.

DANIEL 1982 : E.L. DANIEL, « The Anonymous History of the Abbasid Family and its Place in Islamic Historiography », *International Journal of Middle East Studies* 14/4, p. 419-432.

DONNER 1990 : F.M. DONNER, « Compte rendu de H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* », *Speculum* 65, p. 182-184.

DONNER 1998 : F.M. DONNER, *Narratives of Islamic Origins. The beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, The Darwin Press.

DURI 1971 : ʿA.ʿA. AL-DŪRĪ, « Muqaddima », dans *Aḫbar al-dawla al-ʿabbāsiyya*, ʿA.ʿA. al-Dūrī & ʿA.J. al-Muṭṭalibī (éds), Beyrouth, p. 5-18.

FIEY 1966 : J. M. FIEY, « Išôʿdnah, métropolite de Basra, et son œuvre », *L'Orient syrien* 11, p. 431-450.

GARBERS 1952a : K. GARBERS, « Eine Ergänzung zur Sachaus Ausgabe von al-Bīrūnīs „Chronologie orientalischer Völker" », dans J. Fück (éd.), *Documenta Islamica Inedita*, Berlin, p. 45-68.

GARBERS 1952b : K. GARBERS, « Eine Ergänzung zur Sachauschen Ausgabe von al-Bīrūnīs Chronologie orientalischer Völker », *Der Islam* 30, p. 39-80.

GEARY 1996 : P.J. GEARY, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, Aubier.

GUTAS 1998 : D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture : The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London-New York, Routledge.
EL-HIBRI 2002 : T. EL-HIBRI, « The Redemption of Umayyad Memory by the ʿAbbāsids », *Journal of Near Eastern Studies* 61/4, p. 241-265.
HOPKINS 1990 : J.F.P. HOPKINS, « Geographical and Navigational Literature », dans M.J.L. Young, J.D. Latham & R.B. Serjeant (éds), *Religion, Learning and Science in the ʿAbbāsid Period, The Cambridge History of Arabic literature*, Cambridge, p. 301-327
HOYLAND 1997 : R.G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw it: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press.
HOYLAND 2000 : R.G. HOYLAND, « The Earliest Christian Writings on Muḥammad : An Appraisal », dans H. Motzki (éd.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden, Brill, p. 276-297.
HOYLAND 2006 : R.G. HOYLAND, « New Documentary Texts and the Early Islamic State », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69/3, p. 395-416.
HUMPHREYS 1991 : R.S. HUMPHREYS, *Islamic History : A Framework for Inquiry*, London-New York, Tauris.
LANDAU-TASSERON 2004 : E. LANDAU-TASSERON, « On the Reconstruction of Lost Sources », *Al-Qanṭara* 25, p. 45-91.
MIQUEL 1967-1988 : A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman*, 4 vols, Paris, Mouton.
NALLINO 1944 : C.A. NALLINO, « Al-Khuwārizmī e il suo rifacimento della Geografia di Tolemo », dans C.A. Nallino (éd.), *Raccolta di scritti editi e inediti* V, Roma, p. 458-532.
PALMER 1993 : A. PALMER, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, Liverpool U. P.
PAYNE SMITH 1879-1901 : R. PAYNE SMITH et *al.*, *Thesaurus Syriacus*, 2 vols.
PINGGERA 2006 : K. PINGGERA, « Nestorianische Weltchronistik : Johannes Bar Penkaye und Elias von Nisibis », dans M. Wallraf (éd.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlin, De Gruyter, p. 263-283 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 157).
PINGREE 2001 : D. PINGREE, « From Alexandria to Baghdād to Byzantium. The Transmission of Astrology », *International Journal of the Classical Tradition* 8/1, p. 3–37.
REINAUD 1849 : J. REINAUD, « Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde, antérieurement au milieu du XI^e^ siècle de l'ère chrétienne, d'après les écrivains arabes, persans et chinois », *Mémoires de l'Académie nationale des Inscriptions et Belles-Lettres* XVIII/2, p. 303-304.
ROBINSON 2003 : Ch.F. ROBINSON, *Islamic Historiography*, Cambridge, Cambridge U. P.
ROBINSON 2004 : Ch.F. ROBINSON, « The Conquest of Khūzistān : A Historiographical Reassessment », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67/1, p. 14-39.
ROBINSON 2005 : Ch.F. ROBINSON, *ʿAbd al-Malik*, Oxford, Oneworld.
ROSENTHAL 1968 : F. ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, Brill.
SALIBA 2007 : G. SALIBA, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge Mass.-London, MIT Press.
SAMIR 1988 : Kh. SAMIR, « Date de la mort d'Élie de Nisibe », *Oriens Christianus* 72, p. 124-132.
SAMIR 1996 : Kh. SAMIR, *Foi et culture en Irak au XI^e^ siècle : Élie de Nisibe et l'Islam*, Aldershot, Ashgate Variorum.
SEGAL 1962 : J.B. SEGAL, « Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic Peoples », dans B. Lewis & P.M. Holt (éds), *The Historians of the Middle East*, London, Oxford University Press, p. 246-258.

SEZGIN 1986 : U. SEZGIN, « Al-Madāʾinī », *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, V, p. 946-948.
TIBBETTS 1992 : G.R. TIBBETTS, « The Beginnings of a Cartographic Tradition », dans J.–B. Harley & D. Woodward (éds.), *The History of Cartography. Vol. 2, book 1 : Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Chicago-London, The University of Chicago Press, p. 90-107.
TOOMER 1973 : G.J. TOOMER, « Al-Khwārizmī, Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Mūsā », dans Ch. Coulson Gillispie (éd.), *Dictionary of Scientific Biography* 7, New York, p. 358-365.
TOORAWA 2005 : Sh.M. TOORAWA, *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture. A Ninth-Century Bookman in Baghdad*, London-New York, Routledge Curzon.
VERNET 1978 : J. VERNET, « Al-Kh^w^ārazmī », *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, IV, p. 1070-1071.
WALMSLEY 2007 : A. WALMSLEY, *Early Islamic Syria : An Archaeological Assessment*, London, Duckworth.
WANSBROUGH 2004 : J. WANSBROUGH, *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, A. Rippin (éd.), Amherst, Prometheus Books [1977].
WANSBROUGH 2006 : J. WANSBROUGH, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, G. Hawting (éd.), Amherst, Prometheus Books [1978].
WELLHAUSEN 1902 : J. WELLHAUSEN, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1960 [1902] ; *The Arab Kingdom and its Fall*, trad. angl. par M. G. Weir, Calcutta, University of Calcutta, 1927.
WHITBY 1992 : M. WHITBY, « Greek Historical Writing after Procopius : Variety and Vitality », dans A. Cameron & L.I. Conrad (éds), *The Byzantine and Early Islamic Near East* I : *Problems in Literary Source Material*, Princeton, Darwin Press, p. 25-80.
WITAKOWSKI 2007 : W. WITAKOWSKI, « Elias Barshenaya's Chronicle », dans W. Van Bekkum, J.W. Drijvers & A.C. Klugkist (éds), *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Louvain, Peeters, p. 219-237 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 170).
ZAKKAR 1971 : S. ZAKKAR, « Ibn Ḥayyāṭ al-ʿUṣfurī, Ḥakīfa », *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, III, p. 838-839.

L'abrégé de la chronique ecclésiastique (*Muḫtaṣār al-aḫbār al-bī'iyya*) et la chronique de Séert

Quelques sondages

Herman Teule
Radboud Université Nijmegen – Université catholique Leuven
Pays Bas-Belgique

Introduction

Le sujet de cette communication est une chronique, rédigée en arabe par un membre de l'Église d'Orient et intitulée *Muḫtaṣar al-aḫbār al-bī'iyya* [1]. Elle fut récemment découverte par un prêtre chaldéen, le P. Boutros Haddad, parmi les manuscrits arabes appartenant à la collection du monastère chaldéen Saint-Antoine à Bagdad, dont le fonds principal est constitué par les manuscrits syriaques provenant du monastère de Notre-Dame-des-Semences d'Alqoche, décrits par J.-M. Vosté [2] et avant lui, de manière plus sommaire, par Addai Scher [3]. Malheureusement, ces deux savants ne s'étaient pas intéressés aux manuscrits arabes d'Alqoche, ce qui explique le silence autour du *Muḫtaṣar*. À l'heure actuelle, il porte la cote 126 dans le nouveau catalogue des manuscrits arabes du monastère

1. Haddad 2000. Cette édition est accompagnée de nombreuses notes explicatives, parfois très utiles, d'une description du manuscrit avec quelques photos et d'une introduction sur les sources.
2. Vosté 1929.
3. Scher 1906.

L'Historiographie syriaque, M. Debié (éd.), Paris, 2009 (Études syriaques 6), p. 161-177.

chaldéen [4]. En 2008, pour des raisons de sécurité, il fut retransféré au monastère d'Alqoche [5].

Dans un article publié dans les Actes du 2e Congrès pour les études arabes chrétiennes, Haddad décrit sa découverte [6]. En préparant le catalogue du monastère chaldéen Saint-Antoine (Bagdad), qui héberge le fonds ancien du monastère de Notre-Dame-des-Semences, près d'Alqoche, il trouva deux cahiers contenant des légendes hagiographiques qui attirèrent son attention à cause de leur calligraphie ancienne. Cela l'incita à rechercher d'autres cahiers, qu'il trouva à l'intérieur d'un manuscrit syriaque, dans un sac de papier brun et le reste, encore une quinzaine de cahiers, dans un coffre où les moines de la congrégation de Rabban Hormizd avaient déposé toutes sortes de feuilles ou de cahiers isolés lors du transfert de la bibliothèque.

Le résultat fut tel que le P. Haddad put reconstituer un manuscrit presque complet, qui comprend au total 22 cahiers et 224 folios de 17 à 13 centimètres, c'est-à-dire des feuilles de taille moyenne, avec seulement 11 à 17 lignes par page. Il manque au manuscrit quelques folios : le commencement fait défaut ; du premier cahier, il ne reste que deux feuillets. Vu l'état dans lequel le P. Haddad a découvert le manuscrit, on comprend que certains feuillets ne sont que partiellement lisibles ou ont été déchirés, surtout dans la partie supérieure, ce qui a toujours été indiqué par l'éditeur dans les notes en bas de page de son édition.

Le manuscrit est daté. Au dernier folio se trouve un petit colophon, qui donne la date : *le jeudi, le 12 du mois du Ramadan de l'an 531*, c'est-à-dire en l'an 1137 de l'ère chrétienne. Au même folio se trouve également le titre : *Muḫtaṣar al-aḫbār al-bī'iyya*. Ce titre est suivi par « *jum'ia...min al-Eqlāsi(a)sṭiqāt* », « a été compilé... d'après les histoires ecclésiastiques ». Il est à noter qu'après *jumi'a* quelques mots, parmi lesquels peut-être le nom de l'auteur ou du compilateur, ont été effacés [7].

Jusqu'à maintenant, le *Muḫtaṣar* n'a été exploité que par quelques rares chercheurs. J. M. Fiey l'a utilisé pour ses études sur les diocèses syro-orientaux [8]. V. Van Vossel a démontré que pour le récit de Mar Mārī, l'auteur du *Livre de la Tour* (*kitāb al-Majdal*), se contente de résumer les passages

4. Haddad/Isaac 1988.

5. Le manuscrit a originalement appartenu à la bibliothèque du monastère de Jacques le Reclus à Séert. Il a probablement quitté ce monastère avant 1905, date de la composition du catalogue d'Addaï Scher des manuscrits syriaques et arabes de Séert, où notre manuscrit n'est pas signalé ; cf. MAB, p. 9.

6. Haddad 1986.

7. MAB, p. 224 ; cf. p. 5: une lacune d'une ligne entière.

8. Fiey 1993.

correspondants du *Muḫtaṣar* [9]. J'ai, pour ma part, étudié le fragment sur Mār Māri et ses activités iconographiques [10].

Le contenu du *Muḫtaṣār*

Avant de discuter la période de la composition de l'ouvrage [11], il semble utile de donner d'abord une description sommaire de son contenu. Plutôt que de donner un aperçu thématique, je suivrai le développement du texte, c'est à dire la systématisation adoptée par l'auteur/compilateur.

La chronique comprend 233 notices (*aḫbār*) de longueur très inégale, variant de trois ou quatre lignes à quelques pages et dans la plupart des cas pourvues de titres. La première parle de la naissance du Christ, suivie de quelques *aḫbār* qui racontent la vie historique de Jésus et de sa mère, les événements après la résurrection jusqu'à la Pentecôte, et les « Actes des Apôtres ». Suivent quelques chapitres de contenu théologique ou liturgique : le linceul du Christ devant servir de *maghfar* (< syr. *ma'prā*, manteau, chasuble) à saint Pierre pendant les ordinations sacerdotales ou diaconales (notice 18), l'huile du baptême (19) et le levain de l'oblation (20) – de contenu classique, mais un thème important pour la liturgie syro-orientale – la construction des églises (21), des canons pour la prière (22), la raison pour laquelle l'évangile est divisé en quatre (24), l'ordre des fêtes (25) et quelques *aḫbār* sur (les relations avec) les juifs. Il est à noter que les titres donnés aux différentes notices ne recouvrent que très partiellement le contenu du chapitre. Suivent quelques récits relatifs à saint Pierre, la mort d'Hérode (30), Siméon le sorcier (31-32), Néron (34), la première invention de la croix par la femme de Claude (33) et quelques digressions sur les patriarches de Rome (35). Ensuite commence une série de récits sur Pierre et Paul, Clément, Denys l'Aréopagite (40), sainte Thècle (41), les évangélistes (42-45) et les apôtres (45-57). C'est avec la notice 58 que commence l'histoire des apôtres Addaï et Mari pour revenir à l'histoire ecclésiastique générale avec, de nouveau, des notices sur saint Pierre, les apôtres et les disciples, comme Hananya (Ananie) de Damas. La notice 76 reprend l'histoire de Mar Mari, disciple de Mar Addaï, suivie d'un long excursus (77) sur le sacerdoce et les rangs ecclésiastiques dans l'Église syro-orientale, d'abord interprétés à partir d'une perspective théologique – par exemple, l'auteur donne les correspondances avec les rangs sacerdotaux de l'Ancien Testament –, le tout suivi d'une explication

9. Vossel 1998, p. 202.

10. Teule 2007, p. 328-330.

11. Ḥaddād 1989.

étymologique et d'une description de la fonction [12]. Suit l'énumération des patriarcats, avec dans l'ordre : Rome, Éphèse – comme précurseur de Constantinople –, Antioche, Jérusalem, Alexandrie et finalement al-Madā'in/Séleucie-Ctésiphon (81-82).

Cette notice est suivie d'une liste détaillée des sièges patriarcaux et métropolitains et de leurs évêchés suffragants (83), étudiée par J. M. Fiey. Il est difficile d'établir si cette liste très importante reflète la situation telle qu'elle était à l'époque de la composition de la chronique (ou, au moins, de la composition de cette partie de la chronique) ou si elle s'inspire de sources (canoniques) antérieures. En tout cas, elle a été composée après le transfert du siège patriarcal à Bagdad, qui est mentionné dans le texte [13], de même que le nom du patriarche Timothée (I) et des références à quelques autres patriarches « résidant à Bagdad » [14]. Ce précieux texte est suivi de plusieurs notices (84-87) sur l'histoire de « Ḥirā, ville des Arabes », al-Nuʿmān (l'évêque de Ḥirā), Šimʿun b. Jābir [15] et la tribu des ʿIbād, jusqu'à l'époque musulmane, notices de grande importance à cause des sources utilisées (voir *infra*).

C'est avec la notice 88 que notre chronique reprend la chronologie proprement dite avec des *aḫbār* sur le catholicos Abris, le successeur de Mari, Abraham I^er^, Jacob I^er^, Aḥā d-Abuhy (suivi du *Synodicon* envoyé par les patriarches orientaux [16]) et Šaḥlupā. Suivent un excursus (94) sur quelques docteurs (*malāfina*) grecs, comme Hippolyte, Justinien et Origène et un récit sur les Pères du désert, Antoine le Grand et Paul de Thèbes, surnommé l'Anachorète (an-Nakrīṭ). Ensuite deux notices sur le catholicos Papa, entrecoupées par un petit excursus sur l'importance du siège de Gundišahpur, qui répète quelque peu ce qu'on avait déjà trouvé dans la section sur les sièges métropolitains. Les notices 99 et 100 donnent le récit de l'empereur Dèce et des Sept dormants d'Ephèse.

C'est avec la notice 101 (sur les filles romaines) que commence la partie qui est parallèle à la Chronique de Séert et qui s'étend jusqu'au *ḫabar* 140 sur les « martyrs et les hommes éminents de cette époque ». Cette partie fera l'objet d'une analyse plus détaillée au paragraphe 4 de cet article [17].

12. *Al-qass*, le prêtre, est décrit comme imâm al-ṣalwa, « celui qui dirige la prière » ; *al-muṭrān*, le métropolite, « celui qui est à la tête des villes importantes » ; *al-usquf*, l'évêque, *ḥāmil al-ṯiql*, « celui qui porte le fardeau » !, etc.

13. MAB, p. 124.

14. MAB, p. 126.

15. Cf. HAINTHALER 2007, p. 84; FIEY 1993, p. 90.

16. Cf. ASSEMANUS BO III, p. 52-54.

17. Pour la liste complète des aḫbār 101-140, voir le tableau à la fin de cet article.

Pour résumer, notre chronique donne essentiellement une chronologie selon la succession des patriarches de l'Orient/*catholicoi*, interrompue par des excursus sur des questions théologiques et liturgiques et par des récits hagiographiques. Mais cette série de 140 *aḫbār* ne constitue pas l'ensemble de la chronique. Le colophon à la fin de la dernière notice parle clairement « d'une première partie (*al-juz' al-awwal*) de l'abrégé de la chronique ecclésiastique » qui, selon le copiste, sera suivie par une deuxième partie (*al-juz' al-ṯānī*) qui doit commencer par le *ḫabar* sur le *catholicos* Tomarsā (363-371). C'est-à-dire que cette deuxième partie, malheureusement perdue, reprend la série chronologique des *catholicoi*, interrompue après Barbaʿšmin (notice 121).

En général, le manuscrit donne un texte continu. C'est seulement dans le *ḫabar* 12 que se trouve une division en deux colonnes. La première, la colonne de droite, donne les noms des quatre évangélistes, de saint Thomas, de Nathaniel et de Jacques, et dans celle de gauche, l'auteur présente les régions où ils auraient prêché l'Évangile. Il ne semble pas que l'information dans les deux colonnes vienne de sources différentes ou indique un changement de perspective, comme c'est le cas dans d'autres chroniques. Il s'agit tout simplement d'une question de présentation.

L'auteur

Comme je l'ai mentionné plus haut, le nom de l'auteur [18] ou du compilateur qui se trouvait peut-être dans le colophon, semble effacé. Heureusement, le texte même fournit quelques détails très bienvenus, signalés par le P. Haddad dans son introduction.

1. Il est clair qu'il appartenait à l'Église de l'Orient. Il le confirme d'ailleurs lui-même quand il dit dans le *ḫabar* sur l'apôtre Paul (36), qu'il ne peut utiliser le livre dit *Ḵalyân Fulus*, c'est-à-dire le *Ktābā d-gelyānā*, le *Livre de l'Apocalypse de Paul*, livre apocryphe, parce que ce livre est seulement accepté par les melkites et les jacobites, et pas par les nestoriens, et qu'il ne veut pas aller à l'encontre de la tradition de son Église [19].

2. Il est postérieur au patriarche Timothée I^er^, qui est nommé plusieurs fois dans le texte [20].

3. Il se considère comme compilateur plutôt qu'auteur : *ana jāmiʿ haḏihi l-aḫbār*, « moi, compilateur de ces notices… » [21]. D'ailleurs, la

18. Cf. MAB, *Introduction*, p. 5.

19. MAB, p. 62.

20. MAB, p. 126, 129.

21. MAB, p. 127.

plupart de ses sources (Barḥadbešabbā ʿArbāyā, Daniel b. Maryam et d'autres auteurs mentionnés dans le catalogue de ʿAbdišoʿ de Nisibe, voir *infra*) confirment ses origines syro-orientales.

4. Il connaît bien la géographie ecclésiastique de Bagdad. Il se présente comme un témoin oculaire d'une ordination épiscopale dans l'église de Mart-Maryam dans la partie ouest de Bagdad [22] et mentionne la communauté melkite de cette ville [23].

5. Le P. Haddad avance l'hypothèse que ses origines seraient mousso-liotes, parce que son arabe trahirait des influences du dialecte de cette ville [24].

6. Les derniers patriarches mentionnés par le compilateur du *Muḫtaṣar* sont :

– le *catholicos* ʿAbdišoʿ Ier (mort en 986) [25].

– le *catholicos* Yuwānis, qu'il a connu personnellement et qui, avant son élection, avait été métropolite de la Perside (Fārs). Il s'agit donc du catholicos Yuḥannon (Yuwānis) bar ʿIsā (1000-1012) [26].

– le *catholicos* Yuḥannā, ancien évêque d'al-Ḥira, qu'il a également connu en personne. Il s'agit de Yuḥannon bar Nazuḵ, qui fut sacré *catholicos* en 1012 et qui mourut en 1020 [27].

Qu'il faille le situer effectivement pendant ou peu après le catholicossat de Jean bar Nazuhk est confirmé par une remarque dans la liste des sièges métropolitains où notre auteur mentionne [28] un certain ʿAbdišoʿ, métropolite de Merw [29] qui convertit un grand nombre de Turcs et qui était encore vivant quand il écrivait sa chronique : *wa-fi hāḏa z-zamān alladi naḥnu fihi*. Nous savons que cet événement eut lieu en 1007/8 [30].

Le début du XIe siècle est donc la période où vécut l'auteur du *Muḫtaṣar*.

22. MAB, p. 127.
23. MAB, p. 96.
24. MAB, p. 5.
25. MAB, p. 96.
26. Cf la notice sur ce patriarche dans *Asfār al-Asrār*, éd. GISMONDI, p. 95 et FIEY 1969, p. 192.
27. Cf. *Asfār al-Asrār*, éd. Gismondi, p. 96.
28. MAB, p. 130.
29. Cf. FIEY 1973, p. 85 ; FIEY 1993, p. 111.
30. FIEY 1973, p. 85.

La relation du *Muḫtaṣar al-aḫbār al-bīʿiyya* avec la Chronique de Séert [31]

Dans sa première publication sur le *Muḫtaṣar* [32], P. Haddad suggère que le manuscrit du *Muḫtaṣar* serait une copie de la chronique de Séert (Siirt), la fameuse chronique dite « nestorienne » (désormais désignée comme CS), éditée par Addai Scher dans la *Patrologia Orientalis*. Cette chronique incomplète, préservée dans seulement deux manuscrits (ms. [olim] Séert 128 [33] pour la période 484-650 ; ms. « Mossoul » [34] pour la période 251-422), fut composée peu après 1036, c'est-à-dire dans la même période que le *Muḫtaṣar*. Celui-ci, couvrant la période entre les débuts du christianisme en Mésopotamie et le *catholicos* Barbaʿšmin, comprendrait alors le début manquant de la Chronique de Séert. Pour étayer son hypothèse, Haddad mentionne l'unité de style et de calligraphie entre les deux ouvrages, la présence de passages semblables ou identiques et le fait qu'avant son incorporation dans les bibliothèques d'Alqoche et, plus tard, le monastère chaldéen de Bagdad, le manuscrit du *Muḫtaṣar* appartenait à la collection du monastère de Jacques le Reclus de Séert.

Dans l'introduction à l'édition du *Muḫtaṣar*, Haddad s'exprime de manière moins catégorique et se réfère au jugement de J. M. Fiey, qui considère qu'il faut dissocier les deux chroniques [35].

Un premier survol rapide nous apprend déjà qu'on peut exclure que notre chronique comprendrait tout simplement le début de celle de Séert. Notre chronique est, au moins partiellement, vraiment un abrégé, certains récits ou passages qui se trouvent dans la chronique de Séert font défaut dans le *Muḫtaṣar*, ce qui veut dire qu'au maximum notre chronique comprendrait une version abrégée du début de la chronique de Séert et certainement pas la version intégrale.

31. Pour la CS, voir GCAL II, p. 195-196. Je tiens à remercier mon collègue, M. Vic Schepens (Institut pour l'étude du christianisme oriental, Radboud University Nijmegen) pour sa collaboration précieuse dans la comparaison des deux chroniques.
32. HADDAD 1986, p. 209.
33. Pour le ms. (olim) Séert 128, voir SCHER 1905, p. 90. Ce ms se trouve actuellement à Paris : ms. BnF Ar. 6653 ; cf. CS PO XIII, p. 639 ; TROUPEAU 1974, p. 106.
34. Le ms. « Mossoul » ne porte pas de cote dans l'introduction par A. Scher à son édition de la CS (PO IV, p. 215-217). Voir SCHER 1907. Il se trouvait au début du XXe siècle à la bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul. Il est actuellement à Bagdad, cf. FIEY 1966, p. 201. J'ignore la cote actuelle. Originellement, le ms. Séert 128/Paris BnF Ar. 6653 et le ms. « Mossoul/Bagdad » ne formaient qu'un seul codex, cf. CS PO IV, p. 217.
35. Lettre personnelle au P. Haddad, cf. MAB, p. 5 et la préface française (sans pagination) à la fin de ce volume.

Une comparaison plus systématique s'impose. Le premier *ḫabar* de notre chronique qui a un récit parallèle dans la chronique de Séert est le *ḫabar al-jawārī al-Rūmiyyāt*, l'histoire des jeunes filles romaines [36]. À partir de ce récit, il y a un parallélisme très important entre les deux chroniques. La structure est presque la même. On pourrait expliquer l'absence de certains récits dans notre chronique (par exemple les numéros CS 3-4, 7-9, etc.) par le fait qu'il s'agit d'un abrégé, c'est-à-dire que le compilateur a peut-être délibérément omis certains passages ou des notices entières.

D'autre part, l'absence de quelques *aḫbār* dans la chronique de Séert est plus difficile à interpréter. Dans le cas des numéros 124-127 du *Muḫtaṣar*, absents de la chronique de Séert, il s'agit probablement tout simplement de lacunes dans les manuscrits « Mossoul » et (olim) Séert 128, utilisés par Addaï Scher [37]. En revanche, l'absence des notices 112 (sur le texte du *Credo*) et 120 (sur la signification du parrain) du *Muḫtaṣar* indique que notre chronique est plus qu'un simple abrégé et qu'il contient du matériel qu'on ne trouve pas dans la chronique de Séert, c'est-à-dire au moins dans la chronique telle qu'elle a été éditée par Addai Scher. Cette remarque n'est pas sans importance, parce que, comme nous l'avons vu, la chronique de Séert n'a été préservée que dans un seul manuscrit incomplet, ce qui ne permet pas de formuler des conclusions définitives.

En ce qui concerne le *ḫabar* 8 de la chronique de Séert, intitulé *ḏikr al-malāfina*, le fait qu'une notice portant le même nom se trouve dans le *Muḫtaṣar* sous le numéro 94 [38] pourrait suggérer que le *Muḫtaṣar* aurait été structuré de manière différente. Une comparaison entre ces deux récits nous apprend que leur contenu est très différent l'un de l'autre. On ne peut exclure que dans le texte original de la partie correspondante de la chronique de Séert, actuellement perdue, il se trouvait à cet endroit une autre notice *ḏikr al-malāfina*, dont la seule fonction était de donner un aperçu de certains *malpānē* que le rédacteur ne jugeait pas assez importants pour y consacrer un *ḫabar* spécial. Il ne semble pas que l'ordre des paragraphes dans les deux chroniques soit entièrement différent, comme le pense J. M. Fiey [39].

36. MAB 101 ; CS 3. Cf. l'appendice à la fin de cet article.

37. CS PO VII, p. 246. C'est justement ici (correspondant à la fin de la notice 123 du MAB, p. 208-210) que se termine le ms. « Mossoul », défectueux à la fin, et commence le ms. (olim) Séert, dont le début est lacuneux. Cf. MAB 137 (p. 226-227) qui donne le texte d'une page manquante dans le ms. « Mossoul » de CS 54.

38. MAB, p. 154.

39. Lettre personnelle au P. Haddad (MAB), où, toutefois, il ne donne que sa première impression.

Le pas suivant est de comparer le texte même des récits qui se trouvent dans les deux chroniques. De prime abord, il saute aux yeux que plusieurs récits sont plus développés dans le *Muḫtaṣar* que dans la chronique de Séert. Dans la plupart des cas il s'agit de mots isolés ou de petites phrases, mais parfois aussi de paragraphes entiers, comme par exemple dans le *ḫabar* 106 sur les martyrs Serge et Bacchus [40], le *ḫabar* 117 sur Šim'un b. Šabbā'i [41] ou le récit sur Barba'šmin (122) [42].

Cela confirme que l'auteur du *Muḫtaṣar* n'a pas simplement copié ou abrégé la chronique de Séert, au moins dans la rédaction éditée par A. Scher [43].

Si nous affinons encore nos recherches et regardons de plus près le texte arabe, on est aussi frappé par l'orthographe différente de la plupart des noms propres [44] ou de certains termes techniques [45], par l'inversion de mots et des tournures de phrase différentes et la présence de citations bibliques en écriture syriaque dans le *Muḫtaṣar* qui sont transcrites en caractères arabes dans la chronique de Séert [46].

Finalement, le fait que le *Muḫtaṣar* est divisé en deux parties distinctes [47], division qui est étrangère à la chronique de Séert, est un argument supplémentaire qui démontre que le *Muḫtaṣar* et la chronique de Séert sont

40. MAB, p. 170-171 : وسأله ... نصف العلم (4 lignes dans l'édition de Haddad), passage absent du *ḫabar* correspondant de CS, n. 12.

41. MAB, p. 188 : فاجتمع الاباء على اسيامیذه بالمدائن وكما انتخب سيدنا المسيح ... (6-7 ll.), passage absent du *ḫabar* correspondant de CS, nr. 27.

42. MAB, p. 198-99 : وقوم قالوا انه فلم يزل منهم واحد عن اماته... (7-8 lignes), passage absent du *ḫabar* correspondant de CS 31. On pourrait donner plusieurs autres exemples, par ex. MAB 109, p. 174 – CS 15, PO IV, p. 260 ; MAB 138, p. 230 – CS 55, PO V, p. 299.

43. Les passages où CS donne un texte plus développé que le MAB sont beaucoup moins nombreux et les différences sont moins importantes.

44. CS : افرام, MAB : افريم ; CS : قسطنطين, MAB : قسطنينوس, CS (PO IV, p. 283) : لقسوس, MAB (p. 177) : لوقيوس. Voir spécialement CS 57, PO V, p. 305 et MAB 140, p. 234-234 qui donnent des listes de noms de martyrs et d'hommes éminents.

45. قس- قسيس. فطرك- فطريرك, etc.

46. Par exemple MAB 119, p. 196 : ܐܡܝܢ ܒܫܡ ܐܒ ܘܒܪ ܘܪܘܚ ܩܕܫ devient حديث كاذ امرين dans CS 30, PO I, p. 311. CS 30 donne en plus la traduction arabe, absente du MAB. Cf. MAB 117, p. 191 CS 27, PO IV, p. 302) où MAB donne le début d'une *'onitā* en syriaque, tandis que les mêmes mots sont transcrits en arabe dans CS. Dans ce passage, c'est uniquement MAB qui donne la traduction arabe.

47. La première partie est le texte, édité par Haddad ; la deuxième, perdue, commence avec le *ḫabar* du patriarche Tomarsā (voir supra, par. 2). Dans CS, il n'y a pas de césure entre les *aḫbār* 57 (les martyrs et les hommes éminents de cette époque), présenté comme le dernier *ḫabar* de la première partie du MAB, et le *ḫabar* 58 sur Tomarsā (PO IV, p. 305).

plutôt à considérer comme deux ouvrages différents [48]. Les similitudes (dans la structure et le contenu de beaucoup de récits), s'expliquent par le fait que les deux chroniques remontent, au moins partiellement, aux mêmes sources, lesquelles sont analysées ci-dessous.

Les sources

Quelles sont les sources utilisées par l'auteur du *Muḫtaṣar* ? [49] En général, il ne les indique que de manière assez vague. Nous rencontrons des expressions comme : *ḥukiya fī baʿḍi l-aḫbār*, « on raconte dans certains récits », *wa-qawm qālu*, « il est dit par certaines personnes », ou encore « les *malāfina* (*malpānē*) disent ». Nous avons vu que dans le colophon, il dit que son livre est basé sur *al-Eqlāsi(a)sṭiqāt*, les livres ecclésiastiques, remarque répétée plusieurs fois dans le texte même de la chronique.

Au début de la notice 124, il se réfère à un *livre ecclésiastique* composé par « Ibn Sarūšwīh/Sarūšwayh, évêque d'al-Ḥirā » [50]. Il s'agit de Ḥnānišoʿ Bar Saru ou Bar Sarušwaih (début IX[e] siècle ?), évêque de Ḥirtā,[51] mentionné dans le catalogue de ʿAbdišoʿ de Nisibe comme auteur d'un commentaire exégétique et d'un ouvrage grammatical, mais pas d'un (livre) ecclésiastique, titre qu'on trouve pourtant souvent sous la plume de ʿAbdišoʿ [52]. Ses activités de chroniqueur sont pourtant attestées par Élie de Nisibe [53]. Malheureusement, nous ne savons pas si cette référence est propre à notre chronique ou se trouvait aussi dans la chronique de Séert, à cause d'une lacune dans le texte de celle-ci. On retrouve le même nom (Ibn Sīrūšwīh/Sīrūšwayh, évêque d'al-Ḥirā), précédé de Ḥnānišoʿ, dans le récit sur « le prophète syrien Éphrem ». À quelques petites différences près, la chronique de Séert donne le même texte [54].

48. Un argument avancé par le P. Fiey. dans sa lettre au P. Haddad, mentionnée *supra*, ne peut être retenu, c'est-à-dire que l'information sur al-Ḥira dans CS diffère substantiellement du récit de ce qu'on rencontre dans MAB et est basée sur d'autres sources, ce qui suggérerait deux ouvrages différents. La raison de ces différences est simple : le MAB consacre un récit systématique à l'histoire d'al-Ḥira dans la partie qui n'a pas de parallèle dans CS défectueuse au début. Rien n'exclut que la partie perdue de CS ait également compris un *ḫabar* systématique sur al-Ḥira, comparable à ce qu'on trouve dans MAB.
49. Cf. MAB, p. 6-8.
50. MAB, p. 210.
51. BAUMSTARK 1922, p. 232.
52. ASSEMANUS *BO* III.1, p. 361.
53. BROOKS, p. 86 ; cf. p. III et BAUMSTARK 1922, p. 232.
54. MAB, p. 229, PO V, p. 297.

Dans le *ḫabar* 96, sur le *catholicos* Pāpā (310-329), l'auteur du *Muḫtaṣar* donne un petit extrait de la lettre de Milās al-Rāzi à un certain Jadyab, métropolite de Gundišahpur, sur l'illégitimité de la consécration de Pāpā, laquelle aurait eu lieu sans la permission des autres évêques [55]. Il s'agit, bien sûr, de Miles, évêque de Suse, connu pour son opposition au *catholicos* Pāpā [56]. Selon le catalogue de ʿAbdišoʿ, celui-ci serait l'auteur d'une collection de lettres « sur des sujets divers » (*ʿal medem medem*) [57] : notre chronique semble en avoir conservé quelques lignes [58].

Le *ḫabar* 76 mentionne un certain Siméon, dit al-Jarmaqānī. Il s'agit peut-être de Siméon Garmaqāyā, mentionné par ʿAbdišoʿ comme commentateur ou traducteur de la chronique d'Eusèbe de Césarée [59]. Notre chronique lui attribue un commentaire sur un certain « Grighur al-Malfān » [60].

Une source plus connue est Barḥadbešabbā ʿArbāyā. La notice 41 sur sainte Thècle [61] traduit le titre de l'ouvrage de l'évêque de Ḥalwān, *La Cause de la fondation des écoles* (*ʿelltā d-sim mawtbā d-eskulā*) [62], comme *sabab tartīb al-eskūl, La Cause de l'organisation de l'école*.

Théodore de Mopsueste est mentionné dans le même *ḫabar*. Il s'agit d'une référence précise au début de son *Commentaire sur saint Luc* (*tafsīr Luqā*), où il dit qu'il est allé prier sur le tombeau de sainte Thècle avant de rédiger ses commentaires sur les lettres de saint Paul.

Un auteur qui est mentionné trois fois par notre chroniqueur est Daniel bar Maryam, qui selon ʿAbdišoʿ est l'auteur d'une histoire ecclésiastique en 4 parties, malheureusement perdue [63]. De petits fragments se retrouvent dans plusieurs ouvrages, parmi lesquels la Chronique de Séert, dont il constitue une des sources principales. Deux des trois références données par notre

55. MAB, p. 157.
56. Cf. FIEY 1970, p. 72. SCHWAIGERT 1990, p. 393. Rāzī est à prendre comme une allusion à sa ville d'origine : Rayy.
57. ASSEMANUS BO III.1, p. 51.
58. Miles al-Rāzī figure parmi les sources de CS, mais ce passage, tiré de la notice sur Pāpā, est, bien sûr, absent de CS, parce que la période de Pāpā tombe dans la période qui n'est pas couverte par le manuscrit lacuneux de CS.
59. ASSEMANUS BO III.1, p. 169.
60. MAB, p. 115. Le P. Haddad suggère qu'il pourrait s'agir de Grégoire de Sustre, selon ʿAbdišoʿ (BO, III.1, p. 228-229), l'auteur d'un commentaire sur les causes des fêtes. Cette référence (notice 76) est, bien sûr, absente de CS.
61. MAB 41, p. 82.
62. Barḥadbšabbā ʿArbāyā, *Cause de la fondation des écoles*, p. 327.
63. ASSEMANUS, BO III.1, p. 231; BAUMSTARK 1922, p. 207.

auteur s'y retrouvent [64]. Le *ḫabar* 88 [65] qui n'a pas de parallèle dans la chronique de Séert, le mentionne comme l'auteur d'*aḫbār mudawwana*.

La notice 83 donne une référence à Išoʿdnaḥ d-Baṣra, qui est présenté comme l'auteur d'une histoire ecclésiastique [66].

Une référence à une collection d'*aḫbār* rassemblés par le catholicos Timothée se trouve dans le *ḫabar* 93 [67]. Il s'agit probablement d'une allusion à ses décisions canoniques [68]. Le *ḫabar* 5 donne le texte d'un *canon* sur l'eucharistie du patriarche Išoʿ bar Nun, les notices 7, 42 et 44 contiennent des allusions à ses écrits exégétiques, que l'auteur semble bien connaître.

Dans le *ḫabar* 139, l'auteur se réfère à un *memrā* sur Jean de Bēt Zabdē, composé par Rabban Apnimaran (VII[e] s.) [69].

La source la plus précieuse est probablement le livre intitulé *aḫbār al-Ḥira wa-sīra mulūkihim*. Comme le fait remarquer P. Haddad [70], il s'agit probablement du livre perdu de Hišām b. Muḥammad b. al-Ṣāʾib al-Kalbi, intitulé *Livre des églises et des couvents de Ḥira* (*kitāb al-Ḥira wa-tasmiyatu l-biyaʿ wa l-diyārāt*), mentionné dans le *fihrist* d'Ibn an-Nadīm [71].

Ce bref aperçu est loin d'être complet. Je n'ai donné que les noms qui sautent le plus aux yeux. Bien qu'une analyse plus poussée soit nécessaire, il semble que la partie parallèle de la chronique de Séert est au moins partiellement basée sur les mêmes sources – directes ou indirectes – que le

64. MAB 115, p. 186: référence à son histoire ecclésiastique (*aqlāsiasṭīq*) = CS 23, PO IV, p. 289 ; MAB 133, p. 218 = CS 40, PO V, p. 255.

65. MAB, p. 145.

66. MAB p. 130 et 136. Cette référence ne sert pas à résoudre le problème de l'auteur de la CS. Selon NAUTIN 1974, celui-ci serait Išoʿdnaḥ, dont plusieurs citations figurent dans la CS, sans pourtant le mentionner par son nom. La référence explicite à Išoʿdnaḥ dans le MAB prouve qu'il n'est pas l'auteur du MAB. La notice dans laquelle figure cette référence manque dans la CS, mais on ne peut exclure que la partie lacuneuse de celle-ci ait contenu la même notice ou une notice comparable, avec la même référence, comme c'est souvent le cas dans les récits qu'on peut comparer l'un avec l'autre, mais on reste dans le domaine des hypothèses. Sur cette question, voir FIEY 1975-76.

67. MAB, p. 152.

68. Le texte dit : « Le *catholicos* Timothée mentionne dans les *aḫbār* qu'il a rassemblés, que Papa fut le premier à être ordonné à al-Madāʾin » cf. Ibn al-Ṭayyib, *Fiqh al-Naṣrāniyya*, II, p. 114/116 ; la discussion sur qui fut le premier à être ordonné dans un certain lieu est un sujet fréquemment abordé dans la littérature canonique.

69. MAB, p. 216, même référence dans CS, PO IV, p. 139. Sur Apnimaran, BAUMSTARK 1922, p. 204.

70. MAB, p. 133.

71. *Fihrist*, p. 209 V.

Muḫtaṣar (Bar Sarušwayh, Daniel bar Maryam, Apnimaran) et qu'elle emploie souvent la même manière de faire référence aux sources anonymes.

Conclusion

Il y a plusieurs raisons pour lesquelles le *Muḫtaṣar* mérite une étude approfondie, voire une traduction dans une langue occidentale.

1. Il donne de larges extraits de chroniques syriaques qu'on ne trouve pas ailleurs (ce qui justifie la présente étude dans ce volume sur l'historiographie syriaque).

2. On ne peut maintenir que notre chronique donne les parties manquantes de la chronique de Séert ou en soit un résumé. La comparaison des passages parallèles montre trop de différences orthographiques, stylistiques, etc. En plus, la présence dans le *Muḫtaṣar* de passages qui ne se trouvent pas dans les parties parallèles de la chronique de Séert, suggère qu'il vaut mieux dissocier les deux ouvrages. Ceci est confirmé par la division en deux parties du *Muḫtaṣar*, qui semble absente de la chronique de Séert.

3. D'autre part, la même séquence des *aḫbār*, la présence de nombreux passages quasi-identiques, l'utilisation des mêmes sources, au moins partiellement, et la même façon de se référer aux sources anonymes sont des indications que les deux ouvrages sont très proches l'un de l'autre. Dans cette optique, on peut supposer que les *aḫbār* 1-100 du *Muḫtaṣar* nous informent sur le contenu du début manquant de la chronique de Séert et en donnent des fragments, ne fût-ce que dans une rédaction différente.

4. Il y a également intérêt à étudier le *Muḫtaṣar* et la chronique de Séert en relation avec le *kitāb al-Majdal*.

Appendice I

Correspondances entre la chronique de Séert et l'abrégé de la chronique ecclésiastique.

Siʿirt	*Muḫtaṣar* vol. I
1-2 Empereur Valérien (2 récits)[72]	---
3. Les filles romaines	101 : les filles romaines
4. Histoire de Mani	---
5. Paul de Samosate	---
6. S. Grégoire le Thaumaturge	102 : S. Grégoire le Thaumaturge

72. Premiers récits de CS (incomplète au début).

7. Mar Awgin	103 : Mar Awgin
8. *Dhikr al-Malāfina*[73]	---
9. Histoire de Bahram II	---
Pierre d'Alexandrie	---
10. Histoire d'Arius	104 : [Histoire d'Arius]
11. Histoire de Paqyûtis	105 : Histoire de Paphnutis
12. Histoire des deux martyrs Serge et Bacchus	106 : Histoire des deux martyrs Serge et Bacchus
13. Histoire de Sylvestre	107 : Histoire de Sylvestre
14. Histoire du Dragon	108 : Histoire du Dragon
15. Histoire de Constantin	109 : Histoire de Constantin
16. Découverte de la croix	110 : Découverte de la croix
17. Hélène la fidèle	---
18. Le concile de Nicée (incomplet au début)	---
19. Description de Constantinople	111 : Description de Constantinople
20. Description de Rome	---
---	112 : La raison pour laquelle on a composé le texte du *credo* : le grand nombre d'écoles et de doctrines corrompues.
21. *Aḫrāniqon* (*chronicon*) d'Eusèbe de Césarée	113 : *chronicon*
22. Date de la Pâque	114 : Date de la Pâque
23. Histoire de Sapor, fils de Hormizd	115 : Histoire de Sapor, fils de Hormizd
24. Mort de Constantin	116 : Mort de Constantin
25. Les hommes éminents du temps de Papas	---
26. Histoire de Mar Ephrem	---
27. Mar Siméon b. Šabbā'ē	117 : Mar Siméon b. Šabbā'ē
28. (Continuation)	CS 28 correspond à la fin de MAB notice 117
29. Histoire de Šahdost	118 : Histoire de Šahdost
30. Grégoire le Théologien	119 : Grégoire le Théologien
---	120 : Signification du parrain
31. Barba'šmin	121 : Barba'šmin
32. Histoire de Qardagh	122 : Histoire de Qardagh
33. Julien l'Apostat	123 : Julien l'Apostat
34. Autre histoire de Julien l'Apostat (lacuneux, incomplet à la fin)	---
--- (ms. lacuneux)	124 : Images
--- (ms. lacuneux)	125 : L'empereur Jovien
--- [Histoire du monastère de Kamoul][74]	126 : Histoire du monastère de Kamoul

73. Cf. la notice 94 *ḏikr al-malāfina* dans le MAB, de contenu très différent.

74. Ce chapitre ne se trouve pas dans l'édition d'Addaï Scher. Quand le chorévêque syrien-catholique Joseph David composa son *kitāb al-muḫtaṣar tawāriḫ al-kanīsa* (Mossoul, 1873), il consulta le ms. « Mossoul » qui, à cette époque-là, comprenait encore la notice sur le monastère de Kamoul. Cf. FIEY 1966, p. 202-204.

--- (ms. lacuneux ?)	127 : Récit doctrinaire
35. Histoire de Yonan, anachorète d'Anbar[75]	128 : Histoire de Yonan, anachorète d'Anbar
36. Yoḥannan d-Bēt Zabdē	129 : Yoḥannan de Bēt Zabdē
37. Rabban Sari	130 : Rabban Sari
38. Histoire du monastère de Zarnuq	131 : Histoire du monastère de Zarnuq
39. Histoire de Mar Qupriānā	132 : Histoire de Mar Qupriānā
40. Histoire de Baršaba	133 : Histoire de Baršaba
41. Histoire de Rabban Šalliṭa	134 : Histoire de Rabban Šalliṭa
42. Histoire du tremblement de terre	---
43. Histoire d'Ardashir, frère de Sapor II	---
44. Histoire de Valentinien, etc.	---
45. Histoire de Théodose le Grand	135 : Histoire de Théodose le Grand
46. L'obéissance de Théodose lorsque l'entrée de l'église lui fut interdite	---
47. La destruction du temple de Sarkis	---
48. Les Docteurs du nom de Grégoire	---
49. Flavien et Diodore	---
50. Histoire des moines hérétiques	---
51. Histoire de Basile	---
52. Histoire de Macedonius, patriarche de Constantinople	---
53. Histoire de Mar Théodore (récit lacuneux à la fin)	136 : Histoire de Mar Théodore, l'exégète
54. Histoire d'Éphrem, le prophète syrien	137 : Histoire d'Éphrem, le prophète syrien
55. Histoire de Youliānā	138 : Histoire de Youliānā
56. Histoire de l'archevêque Épiphane	139 : Histoire de l'archevêque Épiphane
57. Les martyrs et les hommes éminents de cette époque	140 : Les martyrs et les hommes éminents de cette époque
	[Volume II]
58. Tumarsā	[Tumarsa]

Bibliographie

MAB = *Muḫtaṣar al-Aḫbār al-bi'iyya* (*Abrégé de la chronique de l'Église*), éd. P. HADDAD, Bagdad, 2000.

75. Le début de cette histoire ne figure pas dans l'édition d'Addaï Scher, mais se trouvait encore dans le ms. « Mossoul » à l'époque où J. David écrit son histoire ecclésiastique. Cf. FIEY 1966, p. 204. Fiey conclut que la page manquante (les pages manquantes) de la chronique de Séert fu(ren)t) perdue(s) entre 1873, date à laquelle David consulta le ms. « Mossoul », et 1907, date de la publication de la CS.

CS = *Histoire nestorienne inédite (chronique de Séert)*, éd. et trad., A. SCHER & J. PERIER, *Patrologia orientalis* (PO) IV,3 (Paris, 1908) ; éd. A. SCHER ; trad. P. DIB, PO V.2, (Paris, 1910) ; éd. et trad. A. SCHER, PO VII.2 (Paris, 1911) ; éd. et trad. A. SCHER & R. GRIVEAU, PO XIII.4 (Paris, 1919).[76]

Mari, Amr et Sliba, *Asfār al-Asrār*, chronique patriarcale [v. biblio. finale].
Barḥadbšabbā ʿArbāyā, *Cause de la fondation des écoles :* éd. et trad. A. SCHER, PO IV.4 (Paris, 1908) ; *Sources for the History of the School of Nisibis*, trad. angl. A.H. Becker, Liverpool, Liverpool U. P., 2009 (Translated Texts for historians).
Élie de Nisibe, *Chronique* [v. biblio. finale].
Ibn al-Nadīm, *Fihrist* : G. FLÜGEL, Leipzig, 1871-2 (2 vols) [éd.]
Bayard DODGE, *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, New York-London, 1970 [trad. angl.].
Ibn ą-Ṭaiyib. *Fiqh an-Naṣrānīya* : W. HOENERBACH & O. SPIES (éd. et trad.), *Das Recht der Christenheit*, II, CSCO166-7, Louvain, 1957.

ASSEMANUS BO : J.S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis* III.1, Roma, 1725 (réimpr. 2002, Piscataway, Gorgias Press).
BAUMSTARK 1922 : BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn.
FIEY 1966 : J. M. FIEY, « Tables des noms propres de la seconde partie de la chronique de Séert », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 42.4, Beyrouth.
FIEY 1969 : J. M. FIEY, « Diocèses syriens orientaux du Golfe Persique », *Mémorial Khouri-Sarkis*, Louvain, p. 177-219 (repris dans J.-M. FIEY, *Communautés syriaques en Iran en Irak des origines à 1552*, Variorum Reprints CS 106, London, 1979, n. II).
FIEY 1970 : J. M. FIEY, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO 310, Louvain.
FIEY 1973 : J. M. FIEY, « Chrétientés syriaques du Horāsān et du Ségestan », *Le Muséon* 86, p. 73-104 (repris dans J. M. FIEY, *Communautés syriaques en Iran en Irak des origines à 1552*, n. VI).
FIEY 1975-76 : J. M. FIEY, « Išōʿdnāḥ et la chronique de Seert », *PdO* VI-VII, p. 447-459.
FIEY 1993 : J. M. FIEY, *Pour un Oriens Christianus novus. Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut (Beiruter Texte und Studien 49).
GCAL : G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano, 1947 (Studi e Testi 133) ; J. SANDERS, *La littérature nestorienne*, Heemstede, 1985 (trad. française augmentée de la section III, p. 103-219).
HADDAD 1986 : B. HADDAD, « Les manuscrits arabes de la bibliothèque de l'ordre des moines chaldéens à Bagdad », p. 205-210, dans Kh. Samir (éd.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes* (Oosterhesselen, septembre, 1984), Roma (Orientalia Christiana Analecta 226).
HADDAD & ISAAC 1988 : P. HADDAD & J. ISAAC, *Al-Maḫṭūṭāt al-Suryāniyya wal-ʿArabiyya fīḫ azānati l-rahbāniyyati l-Kaldāniyya fī Baghdād* II *Al-Maḫṭūṭāt al-ʿArabiyya*, Baghdād.
ḤADDĀD 1989 : B. ḤADDĀD, « Al-jadīd fī t-Taʾrīḫ as-Siʿirdī », *Journal of the Iraqi Academy Syriac Corporation* 13, p. 217-230.
HAINTHALER 2007 : Th. HAINTHALER, *Christliche Araber vor dem Islam*, Louvain (Eastern Christian Studies 7).
NAUTIN 1974 : P. NAUTIN, « L'auteur de la "Chronique de Séert" : Išoʿdenaḥ de Baṣra », *Revue de l'histoire des religions* 186.2, p. 113-126.

76. Les sigles MAB et CS sont suivis du numéro de la notice selon la numérotation donnée par les éditeurs.

SCHER 1905 : A. SCHER, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques*, Mossoul.
SCHER 1906 : A. SCHER, « Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Couvent de N.-D. des Semences », *Journal Asiatique* 10,7, p. 479-512.
SCHER 1907 : A. SCHER, « Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat Chaldéen à Mossoul », *Revue des Bibliothèques, extrait*, Paris.
SCHWAIGERT 1990 : W. SCHWAIGERT, « Miles und Papa : der Kampf um den Primat. Ein Beitrag zur Diskussion um die Chronik von Arbela », dans R. Lavenant (éd.), *V Symposium Syriacum. Katholieke Universiteit Leuven 29-31 août 1988*, Roma (OCA 236), p. 393-402.
TEULE 2007 : H. TEULE, « The Veneration of Images in the East Syriac Tradition » dans B. Groneberg & H. Spieckermann, *Die Welt der Götterbilder*, Berlin-New York (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentische Wissenschaft 376), p. 324-346.
TROUPEAU 1974 : G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes Première partie. Manuscrits chrétiens* II, PARIS.
VOSTÉ 1929 : J.-M. VOSTÉ, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne de Notre-Dame des Semences près d'Alqoche (Iraq)*, Roma-Paris.
VAN VOSSEL 1988 : V. VAN VOSSEL, « Marī en Kokhē » *Het Christelijk Oosten* 50 (3-4), p. 185-210.

POUR UNE ÉDITION DES *ANNALES* DE DOUAIHI

Karam RIZK
Université Saint-Esprit de Kaslik, Liban

L'œuvre de Douaihi appelée *Annales* constitue la première tentative pour écrire une histoire générale du Liban dans son vaste environnement depuis la conquête arabe jusqu'à la fin du XVII[e] siècle. Malgré son importance, elle n'a pas connu à ce jour d'édition critique. L'objet de cet article est de montrer les axes d'une telle entreprise scientifique.

Étienne Douaihi (1630-1704) naquit à Ehden en 1630, dans un village situé au Mont-Liban à proximité des Cèdres. Il fréquenta d'abord l'école locale, mais le patriarche Georges ʿ Amīra (1633-1644), originaire du même village et ancien diplômé de Rome, l'envoya dans la ville éternelle pour se former au collège maronite fondé par Grégoire XIII en 1584[1]. Comme beaucoup d'élèves de sa région, Douaihi acheva remarquablement son *cursus studiorum* et obtint un doctorat en philosophie et en théologie en 1655. Il regagna son pays natal la même année, s'engagea pleinement dans la vie active et pastorale et gravit tous les échelons de la hiérarchie ecclésiastique. Il fut ordonné prêtre le 25 mars 1656, sacré évêque de Chypre le 8 juillet 1668 et élu patriarche d'Antioche le 20 mai 1670.

Douaihi effectua plusieurs tournées au Liban et au Proche-Orient sous forme de visites pastorales. Entre 1658 et 1668, il séjourna deux fois à Alep, ville cosmopolite et la plus développée de la région à l'époque. Le premier séjour dura six mois et lui permit d'appuyer l'évêque syriaque catholique André Akhidjian en 1658 ; au cours de son second séjour qui dura six ans (1662-1668), il noua des relations avec les différents milieux alépins. Il visita les Lieux Saints et se rendit à Chypre en sa qualité d'évêque de l'île.

Douaihi fut très présent dans son siècle comme un grand acteur sur la scène des événements qui s'y déroulèrent. En tant que patriarche, il devait en effet traiter avec les grands de l'époque : les autorités ottomanes, les familles notables, les Khazen maronites, les Hamadé chiites, mais surtout

1. MICHEL 2009.

L'Historiographie syriaque, M. Debié (éd.), Paris, 2009 (Études syriaques 6), p. 179-195.

avec les émirs druzes Maʿn, notamment son ami Ahmad, le dernier de la dynastie qui avait gouverné le Mont-Liban et les régions limitrophes pendant presque deux siècles. Ses relations avec les missionnaires latins et les consuls européens n'étaient pas moins fréquentes. Il entretenait également une correspondance régulière avec la *Propaganda Fide* [2].

Ascète, intègre et grand administrateur au temporel et au spirituel, il mourut le 3 mai 1704.

L'œuvre de Douaihi

Douaihi laissa une œuvre colossale et variée qui couvre plusieurs domaines des sciences ecclésiastiques et historiques [3]. En liturgie, il composa *Les candélabres du sanctuaire*, *Manārat al-aqdās*, une sorte de compendium théologique, patristique et liturgique [4]. Il fixa aussi le pontifical et plusieurs autres *ordines* pour célébrer les sacrements, le *Šarh al-takrīsāt wal-Šartuniya* [5].

Douaihi s'intéressa surtout à l'histoire de sa communauté. Son approche est apologétique et vise à montrer la perpétuelle orthodoxie de l'Église maronite et son union ininterrompue avec Rome et par conséquent la futilité de toutes les accusations arbitrairement formulées. Elle est comprise dans trois ouvrages :

– un *Livre de la brève explication de l'origine des maronites, de leur constance dans la foi et de leur préservation de toute hérésie et de toute suspicion*, *Kitāb aš-šarh al-muḫtasar fī asl al-Mawārina waṯabātuhum fi al-amāna wa siyānatuhum min kul bid'ā wa kahāna* [6]

– une *Réfutation des accusations et rejet des doutes*, *Radd al-tuham wa daf' aš-šubah* [7]

– enfin, un *Plaidoyer pour la nation maronite*, *Kitāb al-ihtijāj 'an al-millet al-mārūniya* [8].

2. GEMAYEL 1991, p. 151-204, 207-210, 251, 256, 261, 265-275.
3. Concernant les œuvres de Douaihi, voir GRAF 1949, p. 361-377 et GEMAYEL 1991, p. 45-145.
4. Douaihi, *Les candélabres du sanctuaire* ; MOUBARAKAH 1992, p. 193-209 et MOUBARAKAH 2002, p. 185-261.
5. Douaihi, *Commentaire des bénédictions et du pontifical.*
6. Douaihi, *Livre de la brève explication de l'origine des maronites, de leur constance dans la foi et de leur préservation de toute hérésie et de toute suspicion.*
7. Douaihi, *Réfutation des accusations et rejet des doutes.*
8. Douaihi (s.d.). Vat syr. 3961, garsh. 1689 ; Bkerki 43, garsh. 44, autographe.

Deux ouvrages sont plus proprement historiques : une liste des patriarches de la communauté maronite (685-1770), qui a été éditée par Chartouni, et surtout la Chronique, aussi connue sous le nom des *Annales*.

Intitulée *Tārīḫ al-azmina* ou *Tārīḫ al-Muslimīn* ordonnée chronologiquement à la manière d'annales. C'est une histoire générale du Proche-Orient qui couvre les événements depuis 622 jusqu'en 1700 de l'ère chrétienne. Douaihi a essayé d'insérer les maronites dans l'histoire universelle depuis la naissance de leur Église, précisément depuis l'accession de Jean Maron au siège patriarcal d'Antioche en 685, après l'émergence de l'Islam. Il envisage systématiquement cette histoire jusqu'à son époque. L'auteur n'y émet presque pas de critique à l'égard des matériaux utilisés, ni de polémique vis-à-vis des opinions adverses [9].

La tradition manuscrite et l'édition de la chronique

L'héritage manuscrit maronite constitue un patrimoine considérable. Le R.P. Nasser Gemayel a recensé presque cinq mille manuscrits distribués dans des fonds plus ou moins répertoriés, abrités dans différents évêchés, monastères du Liban, ou conservés chez des particuliers [10], sans compter ceux gardés dans les bibliothèques à l'étranger. Cet héritage s'enracine dans la tradition manuscrite syriaque qui se déploya pendant plus d'un millénaire et demi [11], parallèlement à la tradition gréco-latine et influença le savoir-faire arabe en la matière, qui institua un champ propre [12].

Le domaine maronite développa une forme d'écriture dérivée communément appelée garshuni [13] qui utilise l'alphabet syriaque pour écrire des textes en langue arabe, soit originellement composés en arabe, soit traduits, généralement du syriaque. Tous les genres littéraires aussi bien religieux que profanes sont concernés, mais c'est surtout la liturgie qui a connu ce phénomène. La copie des manuscrits obéissait à des règles fixées par les synodes maronites successifs qui réservaient au patriarche et aux évêques le contrôle des copistes et de leurs ouvrages, notamment à partir du XVI^{e} siècle [14]. Cependant, le métier des scribes continua à fleurir bien au-delà de l'ère de Gutenberg.

9. GRAF 1949, p. 370, dit que Douaihi l'a composé lorsqu'il était encore prêtre.
10. GEMAYEL 1997-2004.
11. BRIQUEL CHATONNET 2005b.
12. DEROCHE 2000.
13. BRIQUEL CHATONNET 2005a.
14. Décret du synode maronite de Notre-Dame-de-Cannobīne de 1580 dans FÉGHALI 1962, chapitre « De la réforme de certains (points) de discipline et de coutume

Douaihi avait donné des indications sur l'héritage manuscrit des maronites. Il mentionne les noms de certains copistes à partir du XII[e] siècle. Quelques-uns exerçaient cette activité comme un métier rétribué, faisaient une carrière et fondaient parfois même une dynastie de scribes. D'autres offraient bénévolement leur travail au service de l'Église.

L'œuvre de Douaihi a été consignée dans plus de 140 manuscrits qui ont circulé pendant très longtemps sous cette forme avant d'être partiellement publiés vers la fin du XIX[e] siècle. Le nombre de manuscrits des *Annales* identifiés à ce jour est dû aux enquêtes et aux découvertes de plusieurs spécialistes : Georg Graf en recensait 7 [15], Ferdinand Taoutel, le premier éditeur d'une bonne partie du manuscrit principal, en recensait 12 [16], sans compter les abrégés. Paul Sfeir énumérait 18 manuscrits dont 5 copies de l'abrégé (12, 13, 14, 15, 16) [17]. Nasser Gemayel mentionnait 23 manuscrits dont 4 abrégés et négligeait une copie conservée chez les pères de la congrégation des missionnaires libanais de Kreim [18].

Tableau des manuscrits des *Annales*

Cote	Année	Durée	Copiste	Description
Bkerki 136 [19]	15 juin 1854	622-1699	P. Boulos Barhouch de Sahe 'Alma	arabe, 349 p. 320 × 220 mm, encre noire et rouge, couverture en cuir rouge jaunâtre
Bkerki 137 [20]	1703-1704	611-1673	autographe	garshuni, 204 f. 150 × 210 mm, papier oriental et ordinaire ; p. 205 en arabe, notes en latin, années en chiffres arabes.
Vat. syr. 215	1686	612-1686	Autographe	garshuni, 159 f., 225 × 325 mm, papier oriental, nb de ll très variable. copié sur Bkerki 137
Vat. syr. 394	vers 1704 [21]	1095-1699	P. Mkhayel ed-Douaihy	garshuni, 139 f. 217 × 302 mm, papier ordinaire, encre noire, 28 à 34 ll/p.

de notre communauté », article XI, p. 201 ; voir également texte arabe du synode du Mont-Liban de 1736, chapitre 3, articles 1 et 2.

15. GRAF 1949, p. 306 ss.
16. Douaihi, *Annales*.
17. SFEIR 1986, p. 8-10.
18. GEMAYEL 1991, p. 36-66.
19. Autrefois et dans Douaihi, *Annales*, édité par F. TAOUTEL, Bkerki 47.
20. Autrefois et dans Douaihi, *Annales* 1951, Bkerki 47 bis.

Vat. ar. 683	9 avril 1710	1095-1699	Sous-diacre Youssif b. Habqouq de Bcha'lé	garshuni, 120 f. 218 × 323 mm, papier oriental, 2 col. de 37 ll env. chacune, couverture en daim.
'Ašqut 44 Bibl. S. Pierre et Paul	1774 [22]	622-1675	P. Mkhayel el-Mtouchi de Kefrayyet	240 f. 180 × 260 mm
Jounieh CML collège des Apôtres a		622-1704	autographe (?)	garshuni, 368 p. 2 col. de 34 ll
Jounieh CML collège des Apôtres b	1788	622-1699	P. Elias Sarkis de 'Abey	garshuni, divisé en 2 parties, 25 ll/p.
Jounieh, CML, collège des Apôtres 11	XIX[e] siècle [23]	622-1675 et 1800		garshuni, 367 p., 290 × 205 mm
Beyrouth, Bibl. or., USJ 1496 [24],	1797	1094-1699	P. Elias Sarkis de 'Abey	garshuni, 299 p. 300 × 220 mm, encre noire, 27 ll/p.
Ghazir - Bernardos Ghbeyra	1780	622-1703	P. Elias Sarkis de 'Abey	garshuni, 442 p. 320 × 220 mm, encre noire, 26 ll/p. cuir jaune moutarde.
Bibl. Rachid el-Ašqar Dik el-Mehdi (Mar Mḥayel Bhersaf)	5 déc. 1887		Sous-diacre Antoun b. Maroun el-Ašqar de Beit Chabab	Aujourd'hui égaré
BN Beyrouth 43-956		1094-1699		garshuni, semblable au Vat. ar. 683.
Byblos, couvent N.-D.-des-Secours 19	11 juin 1776		P. Ibrahim b. el-Khoury Rizk Moubarak de J'ita	garshuni, 415 p.
Byblos, id. *11*	1884		Yu'assaf el-Jaji (OLM)	garshuni, 214 p.
Beyrouth, résidence principale des Lazaristes	31 juin 1884	622-1699	Mansour b. Youhanna el-Hkayem de Ghusta	garshuni,
Damas, al-Maktaba az-Zahiriya 4474	Chypre 1776	622-1675, puis 1732	Louis le Chypriote fils de Yusif el-Franji de Larnaka	arabe

21. GRAF 1949, n. 370 (17-Jh.).
22. L'année 1674 chez GEMAYEL 1991, p. 64.
23. SFEIR 1974, p. 286.
24. Copie utilisée par F. Taoutel pour l'édition de DOUAIHI *Annales*.

Léningrad or. 94				
Sbat, Index 1430			Mkhayel 'Abdini	
Copie en possession du père Ignatios Tannous de Kfarchakhna [25]	1er août 1881	622-1699	Maroun el-Ašqar de Beit Chabab	garshuni, 394 p., 325 × 235 mm. 27 ll./p. sur 2 col., encre noire et rouge. Cuir noir.
Beyrouth, Bibliothèque orientale USJ 36,	avant 1861	1095-1699	Diacres Tannūs b. Yousif aš-Šidiaq [26], Antounious ibn aš Šaikh Ḳattar aš-Šidiaq [27]	abrégé de *Tariḫ al-Azmina*
Beyrouth, AUB 956.9, S55 m. A.		1095-1699	*Idem*	Identique à celui de la Bibliothèque orientale 36.
Muniḫ arabe 426		1095-1699	*Idem*	Identique à celui de la Bibliothèque orientale 36.
Copie de 'Aïnturīnī		1095-1699	*Idem*	Identique à celui de la Bibliothèque orientale 36.
Possesseur Istfan Šdid de Bša'lé [28]				

Les écrivains qui se sont penchés sur les manuscrits se sont contentés d'une description sommaire sans parvenir à proposer un critère de classement rationnel qui autorise à procéder à l'édition. Cependant, tous ont affirmé à l'unanimité que le Vat. syr. 215 était l'autographe et qu'il n'existait pas encore d'édition critique [29].

Avant de clarifier ces deux points, il faudra éliminer les copies perdues à jamais, écarter les abrégés – parce qu'ils sont tardifs et ont servi comme sources à d'autres chroniques du XIXe siècle, en l'occurrence à celles de 'Aintourīnī [30] et Šidiāq [31] – et répartir les manuscrits en deux familles conformément à la période couverte.

25. D'après SFEIR 1974, p. 285-286, cette copie a servi de base à l'édition de R. CHARTOUNI.
26. GEMAYEL 1991, p. 66.
27. Douaihi, *Annales*, édité par TAOUTEL & SFEIR 1974, p. 286.
28. Copie examinée par R. Chartouni, d'après GEMAYEL 1991, p. 66.
29. GRAF 1949 : « Eine vollständige Ausgabe ist noch nicht versucht worden », p. 370.
30. Al-'Aïntūrīni, *Histoire abrégée du Mont-Liban.*
31. Aš-šidiaq, *Histoire des notables au Mont-Liban.*

Ainsi, constituent une première famille, les manuscrits qui abordent l'histoire longue allant de 622 jusqu'en 1685 au minimum, et une deuxième famille les manuscrits qui abordent l'histoire courte allant de 1095 jusqu'en 1700. Il conviendra de repérer une éventuelle filiation ou parenté à l'intérieur de chaque série et par conséquent d'établir un arbre généalogique pour parvenir à un autographe ou à un archétype ; d'expliquer les raisons de chaque série, c'est-à-dire pourquoi il convient de choisir l'une plutôt que l'autre ; d'indiquer s'il le faut les leçons pertinentes et les interdépendances significatives dans un apparat critique.

Le manuscrit présumé autographe, le Vat. syr. 215, composé de 158 folios, a connu une destinée surprenante. En effet, il a subi un processus rédactionnel progressif et accompli un périple dans plusieurs bibliothèques de Rome et de Paris. Écrit au Mont-Liban à partir d'un brouillon confectionné au rythme des aléas de l'heuristique et de la carrière mouvementée de son auteur, envoyé à la *Propaganda Fide* pour être publié [32], transféré à la Bibliothèque vaticane sûrement après l'établissement des inventaires des Assemani puisqu'il n'y figure pas, confisqué dans le lot précieux de 500 manuscrits saisis par Napoléon, déposé à la Bibliothèque nationale de Paris dont il porte le cachet, réintégré à la Bibliothèque vaticane en se voyant attribué un numéro de classement déjà accordé à une autre copie [33], ce manuscrit qui a survécu à ces tribulations, réclame une édition scientifique.

Pour confirmer le premier point, Sfeir se fonde sur une lettre du secrétaire de la Propaganda Fide qui parle de l'impression de certains livres du patriarche dont « l'histoire des maronites » sans pourtant spécifier qu'il s'agit des *Annales* de Douaihi [34]. Pour donner des « preuves apodictiques », d'ordre paléographique, concernant le deuxième point [35], Sfeir compare trois notices

32. SFEIR 1974, voir p. 298 et 301 : « Il fut porté par le secrétaire du Patriarche Douaihi en 1686 à la Congrégation de la Propagande pour être imprimé avec d'autres manuscrits maronites ».
33. GRAF 1949, p. 370, et SFEIR 1974, p. 294 : « C'est le même manuscrit que les Assemani décrivent en 1758, puisqu'ils le citent par son numéro (olim 82)… Dans le premier catalogue, ce manuscrit portait le numéro 82 ; dans le second il est décrit au numéro 215 ».
34. SFEIR 1974, p. 298-299, n. 53, où le père Sfeir donne la référence, mais omet de donner le numéro du volume des archives de la Propagande. Dans son livre *Les ermites dans l'Église maronite*, SFEIR 1986, il donne un fac-similé à la page 24.
35. L'expression est de SFEIR 1974, dans le titre du paragraphe 10 : Description du manuscrit Vat. syr. 215 et preuves apodictiques de son originalité, p. 303.

écrites de la main de Douaihi sur deux manuscrits dont le Vat. syr. 215. L'une d'elles porte la signature, le cachet et le contreseing du patriarche [36].

Il est vrai que le Vat. syr. 215 a une écriture spéciale, mais il comporte des caractéristiques paléographiques plus nombreuses que n'en a détecté le père Sfeir et soulève d'autres difficultés auxquelles les chercheurs n'avaient pas pensé. Admettre que le Vat. syr. 215 est l'autographe, eu égard à la similitude de son écriture avec le brouillon de Bkerki 137 et les autres notices signalées, signifie-t-il que Douaihi en a clairement revendiqué la paternité ? Dans l'affirmative, comment expliquer le double vide attesté par le Vat. syr. 215 au début et à la fin ? Au début manque en effet la période qui va de l'an 11 AH/631 AD jusqu'en 299 AH/911 AD, soit les folios 4^{r}-11^{r}, et à la fin la période qui va de 1686 jusqu'en 1704, année de la mort du patriarche. Tout ce que comporte le Vat. syr. 215 comme corrections, lacunes, amendements, ratures, espaces vides prévus pour des compléments postérieurs montre que ces dispositifs ont été accomplis sous la haute surveillance de l'auteur. En sus d'autres éléments de critique interne, le Vat. syr. 215 est le seul à comporter des données personnelles relatives au patriarche Douaihi formulées à la première personne du pluriel [37]. La paternité semble donc bien confirmée.

Pour l'édition de la partie finale laissée inachevée, il faudra la compléter en empruntant au Bkerki 136 (ancien 47) et en établissant un apparat critique se référant aux autres manuscrits du Vatican et au brouillon de Bkerki 137. La vision complète de l'histoire n'est attestée cependant que dans le Vat. syr. 215.

À l'exemple des chroniqueurs syriaques et arabes, Douaihi notait soigneusement la succession des dynasties, appréciait chaque règne séparément et globalement ; au sein de chaque dynastie il donnait la durée de règne de chaque dirigeant et souvent il calculait le temps en remontant jusqu'à la création indiquant le déroulement successif des générations depuis les premiers parents de l'humanité Adam et Ève [38].

36. SFEIR 1974, p. 304-305.

37. On trouve quelques données personnelles qui concernent son ministère à Alep, son pèlerinage en Terre Sainte avec sa mère, son élévation à l'épiscopat au f. 152r-v, son élection au patriarcat, au f. 153r, différentes consécrations épiscopales administrées par lui (f. 153r, 155r, 156v, 157v) et son exil au Chouf auprès de l'émir Ahmad Ma'n au f. 158r.

38. Dans le Vat. Syr. 215, f. 12v, concernant la fin du règne du calife Al-Muktadir Bi-Allah (908-932), Douaihi rapporte : « L'historien dit : son règne dura trois cent-dix-neuf années, neuf mois et vingt-huit jours depuis l'hégire, soit six mille quatre cent vingt-quatre années et soixante jours solaires depuis la création du monde », voir également f. 53r.

Ayant manifesté cet intérêt pour le changement constant des dynasties, il ne pouvait pas omettre de commencer sa chronique par un événement marquant tel que la conquête arabe qui déclenchait une suite de dynasties depuis les premiers califes jusqu'aux sultans ottomans de son temps.

Les sources des *Annales*

La question difficile des sources des *Annales* n'a jamais été abordée et donc élucidée. Celles-ci sont multiples et peuvent être réparties en deux catégories : les sources orientales et les sources occidentales. Douaihi en laisse entrevoir quelques-unes quand il indique les noms d'historiens auxquels il a pu se référer, mais il est exclu de trouver parmi les innombrables emprunts des citations textuelles.

Salibi, qui a le plus exploité l'apport de Douaihi, s'est contenté d'indiquer certaines sources médiévales du patriarche en soulignant qu'il les citait occasionnellement [39]. Toutefois, il ne suffit pas de repérer les sources des *Annales* de Douaihi mais également d'expliquer comment Douaihi est parvenu à y accéder. Dans un premier temps, nous allons indiquer ces sources selon un ordre chronologique et préciser ce qu'il leur doit.

Sources orientales et locales

Al-Ṭabarī (†938), célèbre historien du X^{e} siècle, a écrit une histoire depuis l'antiquité jusqu'à son époque [40]. Douaihi se contente de le citer sans rien lui emprunter directement. Il lui consacre, comme à d'autres historiens arabes, une notice nécrologique [41].

Girgis b. al-Makīn, surnommé b. al-ʿAmīd (1205-1274), est le plus connu des chroniqueurs chrétiens orientaux du moyen-âge depuis l'édition d'Erpenius en 1625. Claude Cahen a complété l'édition en publiant le dernier chapitre, jusque-là inédit, sur les Ayyoubides, que ses disciples avaient traduit et publié séparément. Douaihi le suit presque littéralement depuis la naissance de Mahomet jusqu'à l'arrivée des Francs en Orient. C'est une source fondamentale pour Douaihi. A-t-il connu l'édition ou le manuscrit ? L'aisance avec laquelle il emprunte à al-Makīn laisse entendre qu'il a utilisé plutôt un ouvrage édité [42].

Ibn al-Harīrī a écrit une chronique, appelée *Muntaḫab al-zamān,* en 926 A.H. (1520 apr. J-C.). Cette chronique n'était disponible que dans un

39. SALIBI 1991, p. 99.

40. Al-Ṭabarī, *Histoire des rois et des apôtres.*

41. Vat. syr. 215, f. 11r.

42. CAHEN 1958, p. 109-184, et IBN AL-AMID 1994.

seul manuscrit à la Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth que publia Mgr Khalifé [43]. Douaihi s'y réfère pour la période à partir du XI^e siècle, notamment pour les conflits avec les Francs et pour les notices relatives aux catastrophes naturelles. Cette œuvre s'intéresse plutôt à l'histoire de la région qu'aux péripéties locales. La question de savoir comment Douaihi y a eu accès reste ouverte. Tout dépend de la fortune du manuscrit et de sa pérégrination. Fut-il conservé d'abord au patriarcat maronite avant d'être transféré à la Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph [44] ?

Ibn Sbāt (†1523) était un lettré druze de la région de 'Alay qui domine Beyrouth. Il était en contact avec le milieu damascain des ulémas. Il continua la chronique de l'émir Sāleh b. Yahya qui appartenait à la dynastie Buhtur-Tannūkh qui a gouverné la région du Gharb entre le XI^e et le XV^e siècle. Douaihi lui emprunte l'histoire de cette dynastie et fait la jonction avec l'histoire de la partie septentrionale du Liban. C'est la première tentative pour unifier l'histoire du Mont-Liban que les chroniqueurs du XIX^e siècle vont développer. Il puise également chez Ibn Sbāt beaucoup d'informations relatives à la région et aux catastrophes naturelles. Comment l'avait-il connu ? Est-ce en consultant les manuscrits à la Bibliothèque vaticane ? Est-ce qu'il avait pu consulter une copie pendant son exil au Chouf auprès de son ami l'émir Ahmad Ma'n ? Il le cite nommément plus d'une vingtaine de fois, alors qu'il ignore Sāleh son prédécesseur.

Ibn al-Qilā'ī, mieux connu par son nom latinisé Barcleus (1447 ou 1450-1516), fut le premier maronite à étudier à l'étranger et à utiliser sa plume pour affermir l'orthodoxie de sa communauté et la défendre contre le danger du monophysisme-jacobitisme [45]. Douaihi adopta la même méthode, utilisa particulièrement l'élégie du Mont-Liban, la correspondance avec les patriarches et contesta même certaines affirmations de son prédécesseur. Il lui emprunta des événements relatifs aux maronites et à leurs relations avec Rome.

Douaihi cite d'autres sources locales attribuées à des ecclésiastiques très bien placés à leur époque, mais inconnus aujourd'hui et dont les œuvres sont ignorées et perdues, tels que : Ilyās de Mā d (†1520), Tadrus et Jibrayel al-Adnītī.

43. Ibn al-Harīrī, *Kitāb Muntaḫab al-zamān*.

44. KHALIFÉ 1964. Il a également établi le catalogue des manuscrits de Bkerki, KHALIFÉ & BAISSARI 1973. A-t-il estimé par zèle que le manuscrit de Harīrī serait mieux logé et traité chez les jésuites qu'au patriarcat ?

45. GRAF 1949, p. 321-333 et MOUKARZEL 2007.

Douaihi mentionne également des sources melkites relatives notamment aux décrets des anciens conciles de l'Église [46]. Curieusement, il ne cite aucune source de provenance syriaque, hormis « la foi des Jacobites ».

En sus des annotations sur des manuscrits [47], des scholies et des colophons [48], Douaihi eut recours à des sources épigraphiques. Il releva en effet certaines inscriptions gravées sur les murs des églises, notamment celle de Notre-Dame d'Ilīj [49], autrefois siège patriarcal dans la région de Byblos.

Sources occidentales

Douaihi utilisa aussi des sources latines relatives à l'histoire des Francs en Orient, notamment Guillaume de Tyr (1130-1183), ses prédécesseurs, tel que Foulcher de Chartres (1059-1127) [50] et ses continuateurs, tel que Jacques de Vitry (1160-1240) [51].

Il eut recours à la correspondance pontificale, notamment les bulles destinées aux maronites, qu'il a établies et traduites. Il est fort probable qu'il disposa de sources orales et écrites auxquelles il eut accès dans l'entourage de la chancellerie Ma'n durant son séjour forcé, mais combien marquant, au Chouf. Il consulta aussi les relations de pèlerins et de missionnaires, parfois pour les réfuter, à savoir : Burchard de Mont Sion [52], Francesco Suriano [53], Jérôme Dandini [54].

La méthode de Douaihi

Ferdinand Taoutal [55], Kamal Salibi [56] et Paul Sfeir [57] affirment que Douaihi a commencé à recueillir ses données entre 1668 et 1669. Pour

46. Vat. syr. 215, f. 146r : *Histoire de Ibn 'Azâr de Amyoun*.

47. SFEIR 1974, p. 282.

48. SALIBI 1991, p. 100.

49. DESREUMAUX 2002, p. 383. La lecture de cette inscription diverge légèrement de celle de Douaihi, Vat. syr. 215, f. 64*v*.

50. Chartres, *Histoire des Croisades*.

51. Vitry, *Histoire des Croisades*.

52. Monte Sion, *Descriptio Terrae Sanctae*.

53. Suriano, *Traité sur la Terre Sainte*.

54. Dandini, *Voyage du Mont-Liban* .

55. Douaihi, *Annales*, dans l'introduction page b.

56. SALIBI 1991, p. 93, 98 et 102.

nous, il s'agit d'un processus dont les tenants sont plus souples aussi bien en amont qu'en aval. S'il avait commencé à réunir des matériaux depuis 1668, il a continué à les retravailler bien au-delà de 1686 [58].

L'histoire constitua une activité principale dans la carrière de Douaihi. Même ses autres écrits, de teneur liturgique ou théologique, étaient ordonnés selon ce genre. Il a réussi à réunir une quantité énorme de données à l'instar des grands chroniqueurs arabes malgré l'absence de bibliothèques, le manque d'ouvrages imprimés et des circonstances souvent troublées et dissuasives, dont il fut lui-même victime.

Il est vain de vouloir chercher chez lui la méthode de critique historique qui venait d'être mise en place par les mauristes et les bollandistes. Il demeure plus proche des humanistes qui se fiaient davantage aux sources narratives qu'aux archives. Il ne s'embarrassait pas d'établir l'authenticité des documents, mais s'acharnait à discuter les arguments. Il commit quelques erreurs dans la datation et l'établissement des faits, tel que le récit de l'attaque du convoi du sultan acheminant le tribut d'Égypte à Constantinople à Joun ʿAkkār en 1585.

Il cite parfois des récits extravagants comme celui du géant borgne, suivant servilement ses sources. Inversement, il lui arrive de rapporter textuellement des actes officiels, tel que le constat de la crue d'une rivière. Il est le premier à faire allusion à l'existence des registres du tribunal islamique de Tripoli où l'on enregistrait les actes d'investiture des pachas, ou tout autre type de transactions, tels que ventes, achats, hypothèques [59], etc. Ces registres constituent un fond important pour l'histoire du Liban [60].

Douaihi suivait les règles des chroniques, donnant l'année et parfois le mois et le jour de l'événement [61]. Son comput suit indistinctement le calendrier « grec » [62], chrétien et musulman. Parfois il combine les deux derniers.

57. SFEIR 1974, p. 307, et SFEIR 1986 : « ... parcourut plusieurs diocèses et visita les églises de la nation maronite entre 1668 et 1670 relevant avec soin tout ce qui intéressait l'histoire de son Église. », p. 3.
58. Vat. syr. 215, f. 152A bis : « Et pour que nous ne restions pas oisif, nous nous occupions à rassembler ces histoires pour notre propre intérêt et pour mieux connaître la situation des pays de la Syrie ».
59. Vat. syr. 215, 129v.
60. Voir notamment DIRASAT 1984 et DIRASAT 1997.
61. SALIBI 1991, p. 100.
62. C'est-à-dire selon l'ère des Séleucides.

Le contenu des *Annales*

La chronique de Douaihi couvre l'histoire du Proche-Orient depuis l'émergence de l'islam jusqu'en 1700. Cependant, elle déborde ce cadre et traite de certains aspects de l'histoire byzantine et européenne. Elle s'intéresse aussi aux nouvelles de la papauté, notamment en ce qui concerne ses relations avec les Chrétiens d'Orient, particulièrement les maronites.

Pour toute l'histoire médiévale orientale et jusqu'à la fin de la dynastie mamelouke, la chronique de Douaihi dépend des sources antérieures indiquées ci-dessus. Elle devient nettement originale pour l'histoire des temps modernes, notamment pour l'histoire de l'Empire ottoman. Elle dépasse à cet égard les chroniques locales contemporaines de la Syrie et de l'Égypte dont les chroniqueurs n'étaient pas toujours conscients que le changement qu'ils percevaient ne s'inscrivait pas nécessairement dans la continuité de ce qui précédait.

La chronique s'attarde sur l'histoire de l'émirat des princes Maʿn. Douaihi l'exalte comme un régime idéal qui associait les différentes familles notables au pouvoir et qui était clément envers les chrétiens qui s'étaient engagés loyalement à son service : fonctionnaires dans l'administration, soldats dans l'armée, ouvriers dans l'agriculture et artisans dans les différents corps de métiers. Douaihi exprime cet état de chose en des termes éloquents : « Dans l'État de Fakhr al-Dīn, les Chrétiens retrouvèrent leur dignité... édifièrent des églises... montèrent des chevaux sellés... s'armèrent du sabre et du fusil incrustés de pierres précieuses » [63].

Douaihi soutenait l'idée d'un pouvoir consensuel réparti entre les familles parmi lesquelles régnait une bonne entente. Cette idée fut reprise et accentuée par les chroniqueurs du XIX[e] siècle, Šehabī et Šidiaq. Elle fut vraiment explicitée par K. Salibi [64] et Abu Hussain [65]. D'aucuns y trouvent les racines du « Pacte national » qui caractérise le régime libanais bien avant 1943. En politique, Douaihi s'en tenait à la théorie classique du respect des deux sphères : le spirituel et le temporel, principe qui guida la conduite de ses successeurs jusqu'à aujourd'hui.

La seule phrase annonçant le décès imprévu du prince héritier traduit la grande estime qu'avait Douaihi pour cette dynastie :

> « En cette année-là [1679], le 5 décembre, mourut Son Excellence le seigneur détenteur de l'estime et de la considération, de la noblesse et de l'ascendance magnanime, le prince Milhem, héritier de l'émir Ahmad b.

63. Vat. syr. 215, f. 135*v* ; f. 137*v*.
64. SALIBI 1979.
65. ABU-HUSAYN 1985.

> Ma'n. Il avait douze ans. Tous les sujets étaient attristés pour sa race noble, sa haute qualité et son caractère doux, surtout qu'il a été subitement brisé alors qu'il était en pleine jeunesse. Ainsi, il avait de la prévenance pour les chrétiens. Le deuil dura une demie année » [66].

La même note d'affliction accompagne la nouvelle du décès du dernier émir de la dynastie, Ahmad Ma'n [67].

La chronique recèle beaucoup d'indices sur la vie culturelle au Mont-Liban et en Syrie. Elle regorge de renseignements d'ordre économique et fiscal : le cours des prix, les poids et mesures, la circulation des différentes monnaies, le taux des impôts…

La langue des *Annales*

La langue de Douaihi convient parfaitement au genre historique. Elle est simple, souple, sans emphase et possède autant de force expressive que la langue classique. Douaihi emprunte des termes étrangers sans sourciller. Son langage épouse le dialectal et maîtrise le vocabulaire institutionnel, notamment des administrations mameloukes et ottomanes, comme les différents titres et grades de la hiérarchie des deux dynasties. Il utilise un langage approprié pour la sériciculture, notamment pour désigner les magnaneries [68]. Il dispose aussi d'un vocabulaire ecclésiastique très riche et emprunte au syriaque [69], ce qui montre que la tradition syriaque était encore vivace au XVII[e] siècle. Il a établi un système spécial pour les abréviations [70].

Conclusion

La chronique de Douaihi, qui couvre *grosso modo* l'histoire du Proche-Orient de 622 jusqu'en 1700, a une tradition manuscrite assez importante. On compte presque 21 manuscrits diffusés dans une aire géographique vaste : Liban, Syrie, Chypre et Rome. Pourtant cette chronique n'a pas bénéficié d'une édition scientifique valable. Les trois éditions disponibles ne respectent pas les règles de la critique historique, mais ont tout de même rendu service aux chercheurs. L'entreprise de Masaad et el-Khazen n'a pas

66. Vat. syr. 215, f. 157r.
67. Douaihi, *Annales*, p. 382, « Le 15 septembre [1697] mourut l'émir Ahmad b. Ma'n ; avec lui disparut l'État maanide équitable ».
68. Le local où se pratique l'élevage des vers à soie s'appelle *khuss*.
69. Sur les éléments syriaques, Vat. syr. 215, f. 82v, 119r.
70. Vat. syr. 215, f. 101v, 103v.

abouti puisque seules dix pages ont été publiées du manuscrit *Vat. syr. 215* considéré comme autographe.

Ce manuscrit présente des difficultés énormes pour être édité. Il est en effet mutilé du début du folio 4r jusqu'au folio 11r. Il est incomplet à la fin puisqu'il s'arrête en 1686, l'année où il fut envoyé à Rome pour être imprimé. La lecture en est difficile, souvent impossible. Les pages sont irrégulières et détériorées. Beaucoup de mots et de paragraphes sont irrécupérables. Des rappels, des renvois et des ratures aggravent la confusion. L'ignorance des sources rebute. L'ampleur des périodes traitées dissuade. L'immensité du travail à fournir pour réaliser une bonne édition décourage. Pourtant cette chronique mérite d'être publiée et c'est le défi que nous avons voulu relever.

Bibliographie

Al-'Aïntūrīni *Histoire abrégée du Mont-Liban* : Elyas KATTAR (éd.), *Muḫtasar tārīḫ Jabal Lūbnān*, Beirut, Dār Lahd Khāter, 1983.

Chartres, *Histoire des Croisades* : *Foulcher de Chartres, Histoire des Croisades*, M. GUIZOT (éd.), Paris, Édition J.L.J. Brière, 1825 (Collection des mémoires relatives à l'histoire de France C.M.H.F. 24).

Dandini, *Voyage du Mont-Liban* : *Dandini, Voyage du Mont-Liban*, Karam RIZK (éd.), Kaslik, Liban (Sources de l'Histoire du Liban et du Proche-Orient 2), 2005.

Douaihi, *Réfutation des accusations et rejet des doutes* : Rachid CHARTOUNI (éd.), *Radd al-tuham wa daf' aš-šubah*, dans *Histoire de la communauté maronite*, II, 1890, p. 292-466.

Douaihi, *Les candélabres du sanctuaire* : Rachid CHARTOUNI (éd.), *Manārat al-aqdās*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1895-1896.

Douaihi, *Liste des patriarches de la communauté maronite (685-1770)* : Rachid CHARTOUNI (éd.), *Silsilat Batārikat at-Tā'ifa al-Mārūniya*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1901.

Douaihi, *Commentaire des bénédictions et du pontifical* : Rachid CHARTOUNI (éd.), *Šarh al-takrīsāt wal-Chartuniya*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1902.

Douaihi, *Annales* : Ferdinand TAOUTEL (éd.), « *Târîḫ al-Azminat (1095-1699)* », *Al-Machriq*, 44, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1951.

Douaihi, *Livre de la brève explication de l'origine des maronites, de leur constance dans la foi et de leur préservation de toute hérésie et de toute suspicion* : Boutros FAHD (éd.), *Kitāb aš-šarh al-muḫtasar fi asl al-Mawārina wa ṯabātūhum fi al-amāna wa siyānatūhum min kul bid'a wa kahāna*, Beyrouth, Dār Lahd Khater, 1974.

Douaihi, *Plaidoyer de la nation maronite* (s. d.) : Philippe AL-SIMRANI (éd.), *Kitāb al-Ihtijāj 'an al-millet al-mārūniya*, Imprimerie des Missionnaires libanais.

Douaihi, *Refutatio accusationem Vindiciae Nationis* : P. FAHED (éd.), *Refutatio accusation-nem,Vindiciae Nationis*, II, Jounieh, Liban, 1974.

Ibn al-Harīrī, *Kitāb Muntaḫab al-zamān* : Abdo KHALIFÉ, *Kitāb Muntaḫab al-zamān fi tārīḫ al-ḫulafâ' wal-'ulamā' al-a'yān*, 2 vols., Beyrouth, Dâr 'Aštâr, 1995.

Al-Makīn Ibn al-Amid, *Chronique des Ayyoubides* : Anne-Marie EDDÉ & Françoise MICHEAU, *Al-Makīn Ibn al-Amid, Chronique des Ayyoubides (602-658/1205-1259)*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1994 (Documents relatifs à l'histoire des croisades XVI) [trad. fr.].

Monte Sion, *Descriptio Terrae Sanctae* : *Peregrinatores Medii Aevi Quator : Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii et Wilbrandus de Oldenborg*, J.C.M. LAURENT (éd.), Lipsiae, J.C. Hinrichs Bibliopola, 1864, p. 1-141.

aš-Šidiaq, *Histoire des notables au Mont-Liban* : Fouad Efrem AL-BUSTANI (éd.), *Kitāb aḫbār al-a'yān fi Jabal Lubnān* 2 vols, Beirut, Université Libanaise, 1970 (Dirāsāt tarīkhiya 19).

aš-Šidiaq, *La vie et les aventures de Fariac* : Faris AS-SIDIAQ, *La vie et les aventures de Fariac. Relations de ses voyages avec ses observations critiques sur les Arabes et sur les autres peuples*, Paris, 1855 [Beirut, Dār Maktabat al-Hayāt, 1966 pour la version arabe].

Suriano, *Traité sur la Terre Sainte* : B. BAGATTI, *Treatise on the Holy Land*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1983 (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior n. 8) [réimpr. de l'édition de 1949).

Al-Ṭabarī, *Histoire des rois et des apôtres* : Muhammad Abu EL-FADEL IBRAHIM (éd.), *Tārīḫ at-Tabarī, Tārīḫ ar-rusul wal-mūlūk*, 8 vols, Le Caire, Dār al-Ma'āref bi Masr, 1960-1966.

Vitry, *Histoire des Croisades* : Jacques de Vitry, *Histoire des Croisades*, M. GUIZOT (éd.), Paris, J.L.J. Brière, 1825 (C.M.H.F. 22).

ABU-HUSAYN 1985 : Abdul-Rahim ABU-HUSAYN, *Provincial Leaderships in Syria, 1575-1650*, Beirut, American University of Beirut.

BRIQUEL CHATONNET 2005a : Françoise BRIQUEL CHATONNET, « De l'intérêt de l'étude du garshouni et des manuscrits écrits selon ce système », dans G. Gobillot & M.-T. Urvoy (éds), *L'Orient chrétien dans l'empire musulman. Hommage au Professeur Gérard Troupeau*, Paris, p. 463-475.

BRIQUEL CHATONNET 2005b : Françoise BRIQUEL CHATONNET, « Les manuscrits syriaques », dans *Sources syriaques* I, *Nos origines, Introductions générales*, Liban, Centre d'études et de Recherches Orientales (CERO), p. 49-73.

CAHEN 1958 : Cl. CAHEN, « La *Chronique des Ayyoubides* d'al-Makīn b. al-'Amīd », *Bulletin d'Etudes Orientales* 15, p. 109-184.

DÉROCHE 2000 : François DÉROCHE *et alii*, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris, Bibliothèque Nationale de France (Études et recherches).

DESREUMAUX 2002 : Alain DESREUMAUX, « Deux inscriptions syriaques revisitées à Notre-Dame d'Ilij (Mayfuq dans le Mont-Liban) », *Études Bibliques et Proche-Orient ancien, Mélanges offerts au Rvd. Père Paul Feghali*, Subsidia 1, Fédération Biblique, p. 379-394.

DIRASAT 1984 : *Al-Mu'tamar al-awwal hawla archive tārīḫ Lūbnān*, dans *Dirāsāt fi al-ādāb wal-'ūlūm al-insāniyat*, 13-14, Beyrouth, Faculté des Lettres, Université Libanaise.

DIRASAT 1997 : *Al-Mu'tamar ath-thānī li-archive tārīḫ Lūbnān*, dans *Dirāsāt fi al-ādāb wal-'ūlūm al-insāniyat*, Hors série, 26, Beyrouth, Faculté des Lettres, Université Libanaise.

FÉGHALI 1962 : Joseph FÉGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise maronite*, I, *Les Conciles des XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Letouzey et Ané.

GEMAYEL 1991 : Nasser GEMAYEL, *Le patriarche Etienne Douaihi, vie et œuvre*, Beyrouth.

GEMAYEL 1997-2004 : Nasser GEMAYEL, *Les copistes maronites et leurs manuscrits*, 5 vols. (1 et 2, 1997, 901 p.) - (3-5, 2004, 1422 p.), Beyrouth, Imprimeries nouvelles des Apôtres.

GRAF 1949 : Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, die Schriftsteller von der Mitte des 15. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts : Melchiten, maroniten*, Band III, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi 146).

KHALIFÉ 1964 : Ignace-Abdo KHALIFÉ, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph*, deuxième série, Beyrouth (Mélanges de l'Université Saint-Joseph 39.1).

KHALIFÉ & BAISSARI 1973 : Ignace-Abdo KHALIFÉ & François BAISSARI, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque de la résidence patriarcale maronite (Bkerké)*, première série, Beyrouth.

MICHEL 2009 : Henri MICHEL, « Les relations intellectuelles entre les élèves du Collège maronite de Rome et l'Occident aux XVII^e-XVIII^e siècles », *La Nahda, Réveils de la pensée en langue arabe. Approches. Perspectives*, Colloque organisé à l'Usek 28-29 octobre 2004, Kaslik, PUSEK, p. 11-33.

MOUBARAKAH 1992 : M. MOUBARAKAH, « Le titre de l'ouvrage de Douaïhy sur la messe : *Les Dix Candélabres* », *Parole de l'Orient* 17, p. 193-209.

MOUBARAKAH 2002 : M. MOUBARAKAH, « Un inédit du patriarche Etienne Duwayhi : *La préface aux Dix Candélabres (Manārat al-Aqdās)*, Ms Vat. syr. 400, f. 9^v-19^v, accompagnée de la *Table des Chapitres* de l'ouvrage », *Parole de l'Orient* 27, p. 185-261.

MOUKARZEL 2007 : Joseph MOUKARZEL, *Gabriel Ibn al-Qilā'ī († ca 1517). Approche biographique et étude du corpus*, Kaslik (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik LI).

SALIBI 1979 : Kamal SALIBI, *Muntalaq tārīkh Lubnān 634-1516*, New York, Caravan Books.

SALIBI 1991 : Kamal SALIBI, *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, Beyrouth, Naufal.

SFEIR 1974 : Paul SFEIR, « Les manuscrits autographes des Annales de Duwaihi, patriarche maronite (1670-1704) », *Parole de l'Orient* 5.2, p. 281-308.

SFEIR 1986 : Paul SFEIR, *Les ermites dans l'Église maronite : histoire et spiritualité (du V^e jusqu'au XVII^e siècle)*, Kaslik.

L'HISTORIOGRAPHIE ARMÉNIENNE

Robert THOMSON
Université d'Oxford

Je voudrais présenter ici quelques caractéristiques de l'historiographie arménienne dans le contexte plus large du monde chrétien au Moyen-Orient. Un trait important des littératures dans les langues indigènes – à savoir le syriaque, l'arménien, le géorgien, le copte, l'arabe chrétien et l'éthiopien –, c'est non seulement qu'elles étaient les héritières d'une tradition commune, qu'elles interprétaient et assimilaient chacune à leur manière, mais aussi qu'elles faisaient circuler entre elles beaucoup de textes communs. Il est donc probable que les spécialistes de syriaque reconnaîtront plusieurs des documents dont il sera fait mention, quoique les Arméniens les aient utilisés d'une façon différente, dans un contexte tout autre que celui de l'original.

Les voyages des missionnaires et l'expansion du christianisme d'origine grecque ou syrienne sont obscurs et légendaires, mais c'est probablement en l'an trois cent quatorze que le roi Trdat fut converti et le premier évêque consacré pour l'Arménie – Grégoire, connu sous le sobriquet de l'Illuminateur. Évidemment le pays entier ne fut pas converti du jour au lendemain [1], mais deux faits importants, qui eurent une influence sur l'historiographie, doivent être soulignés.

Le premier est qu'avant la fin du IV^e^ siècle, le patriarche arménien établit son siège à Vałaršapat (près de la ville moderne d'Erivan). Or, après la division du pays vers 390, Vałaršapat s'était trouvé dans la sphère iranienne de l'Arménie. L'Église arménienne était donc soumise à l'autorité de la cour sassanide et les relations avec l'Église impériale de langue grecque furent rendues difficiles dès le commencement [2].

1. THOMSON 1988-1989.
2. GARSOÏAN 1999.

L'Historiographie syriaque, M. Debié (éd.), Paris, 2009 (Études syriaques 6), p. 197-209.

Le second est que le christianisme est une religion du livre et donc que l'Église doit avoir une écriture pour fixer les textes dont elle a besoin, c'est-à-dire toute la gamme des œuvres liturgiques, y compris la Bible, et la sagesse collective des Pères de l'Église. Or, en Arménie du Sud, le syriaque était assez bien connu, tandis qu'en Arménie de l'Ouest, beaucoup de gens parlaient le grec. Ces deux langues possédaient dès la fin du IV^e^ siècle une littérature chrétienne développée, mais ni l'une ni l'autre ne convenaient pour l'Arménie iranienne. Pour résoudre ce problème, il fallait une écriture propre, qui fut en fait inventée par un missionnaire local qui s'appelait Maštoc'. Maštoc', qui avait été fonctionnaire à la cour arsacide, abandonna la vie politique pour une vie d'ermite. Avec des disciples qui s'attachèrent à lui, il commença à circuler dans les régions plus lointaines de l'Arménie. C'est surtout dans ces régions assez loin du centre qu'il sentit le plus grand besoin d'une écriture. Maštoc' lui-même connaissait très bien le grec, mais c'est à Édesse, en Mésopotamie du Nord qu'il acheva son travail, bien que l'écriture arménienne fût basée plutôt sur le grec [3].

La tâche la plus urgente était de traduire les livres indispensables. Maštoc' et le patriarche Sahak, qui lui aussi connaissait très bien le grec, envoyèrent leurs disciples à Édesse pour apprendre le syriaque, et à Mélitène et à Constantinople pour apprendre le grec, afin qu'ils puissent ensuite réaliser ces traductions. Naturellement, après un certain temps, les traducteurs, dont nous connaissons quelques noms, commencèrent à composer des textes originaux.

Il en résulta deux conséquences pour l'historiographie arménienne : d'abord, qu'elle est une création nouvelle, d'inspiration chrétienne (le passé païen fut rejeté, quoiqu'il fut impossible de supprimer toutes les traces du fond iranien de la culture arménienne) ; deuxièmement, que la littérature arménienne fut créée tout d'un coup. Des hommes compétents en grec ou en syriaque transposaient leur érudition dans leur langue maternelle. Les modèles de composition littéraire qu'ils avaient absorbés par leur activité de traduction furent mis au service d'une littérature originale [4].

Il n'est donc pas surprenant que l'on puisse décrire la première biographie écrite en arménien – la *Vie de Maštoc'* par son disciple Koriwn – comme un exemple du genre grec de l'éloge, car le texte atteste les caractéristiques de ce genre de composition. Eznik également, un collègue de Koriwn, qui lui aussi avait étudié à Édesse et à Constantinople, composa un traité philosophique basé sur le *Peri tou Autexousiou* de Méthode

3. Koriwn, *Vie de Mashtots* ; WINKLER 1994.
4. THOMSON 1982.

d'Olympe. Eznik, qui ne s'intéressait pas au fatalisme des gnostiques, adapta son modèle pour combattre les idées des philosophes grecs païens et des mages iraniens en ce qui concerne l'origine du mal [5]. Des textes syriaques aussi, surtout des textes hagiographiques – le *Martyre de Šmona et Guria*, par exemple, ou les *Actes de Šarbil* – ont influencé les premiers historiens [6]. On peut donc affirmer que l'historiographie arménienne commence au V^e^ siècle dans un milieu iranien et qu'elle a été fortement influencée par la patristique grecque et syriaque [7].

Depuis le V^e^ siècle jusqu'aux temps modernes, la destinée des Arméniens a beaucoup changé et l'historiographie arménienne a évolué aussi. Faute de pouvoir présenter ici le sujet en entier, je me concentrerai sur les auteurs qui, pendant les siècles de formation, ont établi les modèles suivis par leurs successeurs. L'image qu'ils présentent du passé arménien a en effet des retentissements jusqu'à aujourd'hui [8].

Le Buzandaran

On serait tenté de commencer par l'histoire qui prétend décrire la conversion de l'Arménie au christianisme au commencement du IV^e^ siècle, c'est-à-dire l'*Histoire des Arméniens* attribuée au mystérieux Agathange. Mais ce texte n'est pas le premier produit de l'historiographie arménienne. L'honneur de priorité appartient à l'auteur inconnu du *Buzandaran*, un livre d'histoires épiques. Cette histoire, qu'on a attribuée à tort à l'évêque Fauste, dont il est fait mention vers la fin du texte, fut écrite après 460, mais elle évoque très clairement les mœurs du siècle précédent. Le *Buzandaran* décrit la lutte entre l'Église bourgeonnante et la société iranisée de l'Arménie. L'auteur souligne les origines syriennes de la chrétienté en Arménie du Sud et il fournit des détails précieux concernant l'activité des missionnaires syriens qui propageaient l'évangile. Il définit le patriarcat arménien comme « la chaire de Thaddée », bien qu'il fasse mention des liens avec l'Église de Cappadoce et du rôle du métropolitain de Césarée dans l'ordination épiscopale des patriarches arméniens [9]. On voit que, très tôt, le fondateur légendaire de l'Église d'Édesse fut adopté par les Arméniens. Selon cette interprétation des événements, Addaï, connu en Arménie par son nom grec de Thaddée, ne mourut pas à Édesse,

5. Eznik, *De Deo*.
6. Voir l'Introduction de l'Agathange, *Histoire des Arméniens*, p. LXXXIV-LXXXV.
7. GARSOÏAN 1996, MAHÉ 1992, THOMSON 1996a.
8. GARSOÏAN 2001.
9. *Buzandaran*.

mais vint en Arménie, où il fut martyrisé [10]. Plus tard, on revendiqua une origine apostolique en Bartholomée [11], mais la tradition arménienne n'a jamais pu fournir un lien direct entre ces fondateurs légendaires et le patriarcat historique qui fut créé du temps de Constantin le Grand.

Quoique l'auteur du *Buzandaran* écrivît presque cent ans après les événements qu'il décrivait et que la société arménienne se fût transformée dans l'intervalle, son récit est bien plus authentique que l'*Histoire* hagiographique de l'Agathange. Mais c'est ce dernier qui à la fin prévalut et en vint à dominer la tradition arménienne.

L'Agathange

L'*Histoire* de l'Agathange n'est guère un livre cohérent, mais plutôt un ensemble de traditions concernant Grégoire l'Illuminateur et la conversion du roi Trdat. L'auteur du *Buzandaran* avait déjà fait allusion à quelques-unes de ces traditions, mais ce n'est qu'à la fin du Ve siècle qu'il est fait mention d'un auteur du nom de l'Agathange. Sous sa forme actuelle, cette *Histoire* décrit les événements depuis la chute des Arsacides en Iran en faveur de la lignée de Sassan, donc un peu avant 240, jusqu'à la mort de saint Grégoire après le concile de Nicée, qui fut convoqué en 325. Les divers éléments, qui embrassent presque un siècle entier, ont été tissés en un récit plus ou moins logique, dans lequel les souvenirs historiques sont animés par des banalités hagiographiques [12]. Parce que Grégoire, confesseur et presque martyr, devint bien vite un héros de l'Église au sens large, d'autres récits de sa vie commencèrent à circuler, en dehors de la version arménienne. En plus de la traduction en grec du texte arménien tel que nous le connaissons, il existe en effet des versions différentes en grec, en syriaque et en arabe qui dérivent d'une recension arménienne qui n'a pas survécu. L'*Histoire* de l'Agathange est donc devenue, d'une manière ou d'une autre, le texte arménien le plus connu dans le monde chrétien, et Grégoire fut inclus dans le calendrier des saints de la plupart des Églises d'Orient [13].

Avant la fin du Ve siècle, ces deux textes très importants de l'historiographie arménienne nous présentent deux points de vue différents, tout en témoignant de la genèse double du christianisme en Arménie. Ces deux

10. CALZOLARI 2005. Pour une traduction en français de certains de ces textes, v. *Écrits apocryphes sur les apôtres*.
11. VAN ESBROECK 1983.
12. Voir l'introduction de l'Agathange.
13. GARITTE 1946, WINKLER 1980.

histoires partagent toutefois beaucoup de traits communs. Le livre de base est la Bible, laquelle fut traduite non pas en une fois, mais livre par livre, souvent du syriaque, et fut ensuite revue sur le grec [14]. Les traditions liturgiques également montrent une origine double, de Syrie et d'Asie Mineure [15]. Dès le commencement, les Arméniens montrèrent un grand intérêt pour l'hagiographie. Plus tard, les traducteurs élargirent leurs horizons afin d'inclure non seulement les auteurs patristiques, mais aussi des textes d'origine non chrétienne.

Łazar de P'arpi et Ełišē

À titre d'exemple, on pourrait citer deux historiens qui traitent des événements du Ve siècle. Après la chute de la dynastie arsacide en Arménie, vers 428, l'Arménie fut divisée entre l'Iran et l'empire romain. La zone la plus vaste était l'Arménie de l'Est, laquelle devait subir les exigences d'un gouverneur perse. En 450, les Arméniens se soulevèrent contre l'oppression fiscale et religieuse, mais l'année suivante ils furent vaincus à la bataille d'Avarayr. Deux historiens décrivirent ces événements dramatiques, Łazar de P'arpi et Ełišē. Tous les deux connaissaient bien le cadre iranien, mais ils n'étaient pas d'accord en ce qui concerne la question religieuse.

Łazar était un protégé du prince de la famille Mamikonean. Il avait reçu une bonne éducation et devint plus tard fonctionnaire à la cathédrale de Vałaršapat. Il était hellénophile, amateur de patristique grecque, et il méprisait les syriaques d'une façon un peu excessive. Il approuvait l'accommodement trouvé avec les Perses en 484, lequel rétablissait les privilèges de la noblesse arménienne et octroyait une indépendance limitée à l'Église [16].

Ełišē, quant à lui, montrait une attitude intransigeante dans le conflit entre la fidélité au shah et la fidélité à l'Église. Łazar favorisait la discussion et le compromis alors qu'Ełišē dépeignait le conflit arméno-perse en noir et blanc, sans nuances. Pour lui, la fidélité à l'Église ne pouvait pas aller de pair avec la fidélité au shah iranien, car l'Église était la gardienne du caractère arménien, la personnification de la vie arménienne. Pour Ełišē, ce sont les Maccabées qui fournissaient le modèle à suivre [17] : il valait mieux mourir sur le champ de bataille que de se soumettre à un souverain

14. Bibliographie dans THOMSON 1995, p. 239-249, et THOMSON 2007, p. 209-212.
15. WINKLER 2004.
16. Łazar, *Histoire*.
17. THOMSON 1975.

non chrétien. Ełišē identifiait le peuple et la religion. Ceux qui se compromettaient en traitant avec les Perses étaient éternellement condamnés. Selon Ełišē, les martyrs arméniens, c'est-à-dire ceux qui tombèrent dans la bataille ou qui furent martyrisés plus tard en captivité, ne mouraient pas seulement pour l'amour du Christ et le salut de leurs âmes, mais surtout pour les traditions arméniennes. Et quoique l'Église arménienne eût été établie assez récemment, Ełišē la décrit comme une institution datant d'un temps immémorial. Il ne fait même pas mention de Grégoire l'Illuminateur, dont le culte est en revanche évoqué plusieurs fois par Łazar.

Ełišē connaissait bien le genre hagiographique. En effet, il utilisait la version arménienne des Actes des martyrs de l'Orient, les *Vkayk' Arewelic'*, c'est-à-dire les Actes syriaques du IV^e^ siècle qui furent recueillis par Marutha de Maipherqat [18]. Ełišē connaissait aussi plusieurs sources patristiques, bien qu'il ne citât jamais un nom d'auteur. Au contraire, Łazar fait mention de nombreux auteurs grecs. Ce qui est plus intéressant, c'est qu'Ełišē connaissait des œuvres de Philon en traduction arménienne. Il cite en outre *La Sagesse d'Aḥikar* et un traité hermétique qui s'intitule *Les Définitions d'Hermès Trismégiste*. Tout cela montre l'éventail de plus en plus large de textes philosophiques et littéraires disponibles en traduction [19].

Moïse de Khorène

L'auteur le plus versé dans les sources étrangères est l'historien Moïse de Khorène du VIII^e^ siècle, qui le premier rédigea une histoire complète du peuple arménien. Avant lui, les auteurs arméniens s'occupaient des événements plus ou moins récents et s'intéressaient plus à l'histoire des familles de la noblesse qu'à celle du pays au sens le plus large. Moïse lui-même est un personnage inconnu et la date de son *Histoire des Arméniens* reste un sujet controversé.

Quoiqu'il terminât son récit à la mort de Maštoc', en 439, Moïse écrivait à un moment où la mémoire de la culture iranienne était en train de disparaître. Il avait encore la connaissance des traditions orales et il a conservé plusieurs fragments de chants et de poésie épique, mais il n'en connaissait pas la signification et les dénigrait comme étant des inepties. Pour lui, seule la culture grecque était importante. Moïse, pour le peu que l'on sait de lui, se présente comme un disciple de Maštoc' et prétend avoir

18. Texte arménien publié par TER-MKRTC'EAN 1921 ; voir aussi TER-PETROSYAN 1976, pour l'attribution de la traduction à un certain Abraham le « confesseur. »

19. Voir l'Introduction d'Ełišē.

été envoyé à Alexandrie et à Athènes pour son éducation. Malgré beaucoup d'arguments tendancieux, il est évident que Moïse connaissait très bien la littérature grecque telle qu'elle était connue dans les écoles de l'antiquité tardive.

Les origines des Arméniens remontent à l'antiquité lointaine et Moïse réussit à placer ceux-ci sur la scène de l'histoire du monde. Pour cela, il disposait de plusieurs modèles, dont l'historien juif de langue grecque Flavius Josèphe (37-95 ap. J.-C.). Ce dernier affirmait en effet que les juifs avaient accompli de nombreux actes qui méritaient d'être inclus dans les annales de l'histoire. Moïse dit aussi que les nations étrangères avaient négligé les actes dignes de mémoire des héros et des sages arméniens et que c'était son devoir de rectifier le dossier [20].

Moïse s'est toutefois concentré sur une famille en particulier, les Bagratunis, qui établirent leur prééminence sur la noblesse arménienne à partir du VII^e^ siècle. En outre, tout comme il présente les juifs comme modèle pour le peuple arménien, Moïse fait dériver la généalogie des Bagratunis de certains des juifs exilés par Nabuchodonosor. En arrière-plan de son *Histoire*, on le voit se livrer à la recherche des origines, non seulement de la généalogie, réelle ou imaginaire, des familles nobles de son temps, mais aussi de la vie religieuse arménienne. À cet égard, il faut noter l'insistance de Moïse sur l'exactitude de la chronologie. Par exemple, quand il décrit le paganisme et le culte des temples qu'il connaissait d'après l'Agathange – et non personnellement –, Moïse essaie de préciser le moment où furent fondés ces temples. Il pense que les rois arméniens avaient importé les cultes grecs à la période de contact avec le monde hellénistique, bien qu'il n'ait eu aucune source pour fonder ses conjectures.

Un bref résumé indiquera non seulement les intérêts de Moïse lui-même, mais aussi un bilan des textes disponibles en Arménie vers le VIII^e^ siècle, car il faut noter que Moïse utilise ses sources en traduction. On pourrait distinguer quatre catégories de textes : historiques, religieux, littéraires et érudits.

Naturellement, Moïse connaissait tous les historiens arméniens précédents, même s'il les a modifiés pour servir son propre but. Afin de placer l'Arménie dans un contexte plus large, Moïse utilisa largement la *Chronique* d'Eusèbe. Cette chronique d'histoire universelle lui fournissait un cadre dans lequel il pouvait placer les anciens héros arméniens des traditions orales, c'est-à-dire un système chronologique dans lequel il pouvait intégrer le passé arménien. La *Chronique* d'Eusèbe tout entière, y compris la chronographie et les tables chronologiques, fut traduite du grec

20. Voir l'Introduction de Movsēs Xorenac'i, *Histoire des Arméniens*.

à une date inconnue, mais avant la fin du VII^e siècle car elle influença l'auteur anonyme d'une chronique arménienne écrite vers 689 [21]. Mais le format d'Eusèbe ne fut copié directement qu'au XII^e siècle par Samuel d'Ani, dont la *Chronique* raconte les événements depuis Adam jusqu'en 1180.

Ensuite, pour la période des contacts avec la république romaine et le royaume parthe, Moïse se basa sur *l'Histoire des Guerres Juives* de Flavius Josèphe, mais en y introduisant beaucoup de modifications curieuses en faveur des Arméniens. Pour l'histoire de l'Église primitive, c'est encore Eusèbe qui est sa source la plus importante, à savoir son *Histoire ecclésiastique*. Cette *Histoire* a été traduite très tôt, de la version syriaque et non pas directement du grec. Le récit d'Eusèbe qui concerne la victoire de l'Église au temps de l'empereur Constantin eut un grand retentissement chez les Arméniens, car leur propre Église fut fondée pendant son règne. Constantin était un personnage important dans la tradition arménienne, surtout à cause de ses rapports avec le roi Trdat et saint Grégoire selon l'*Histoire* de l'Agathange.

Constantin apparaît aussi dans l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate qui fournissait à Moïse des informations concernant les IV^e et V^e siècles. Il utilisa en outre les *Actes* légendaires de Silvestre pour la conversion de Constantin, qui furent ajoutés à l'*Histoire* de Socrate. Ce qui est insolite, c'est que la traduction originelle de l'*Histoire* de Socrate, faite de façon assez littérale, fut suivie par une version plus courte dans laquelle des informations nouvelles concernant les Arméniens furent intégrées. Un certain P'ilon composa cette nouvelle version en 695/6, après la dernière tentative de l'empereur Justinien II en 690 de réconcilier les deux Églises grecque et arménienne. P'ilon soulignait la définition de la foi du concile de Nicée, ne faisait pas mention de Chalcédoine et soutenait la position arménienne en cas de désaccord [22].

Pour l'origine de l'Église arménienne, Moïse adaptait la *Doctrine d'Addaï*, en faisant d'Abgar un roi arménien. On doit faire mention aussi de textes littéraires comme le *Roman d'Alexandre*, qui apportait quelques détails pittoresques à son récit.

Il est impossible d'ignorer l'influence de la Bible sur tout auteur arménien. La Bible n'est pas seulement un récit historique de l'Économie divine, mais aussi une source de comparaisons et d'images édifiantes. Les *Livres des Maccabées*, en particulier, fournissaient plusieurs exemples que Moïse pouvait adapter. Il tira aussi quelques détails historiques et des embellissements rhétoriques des *Homélies* de Grégoire de Nazianze. Il

21. GREENWOOD 2008.

22. Voir l'Introduction de Socrate, *Histoire Ecclésiastique*.

adapta en outre quelques passages des œuvres de Philon. Il faut noter enfin l'influence exercée par des œuvres techniques, les *Progymnasmata* de Théon d'Alexandrie, par exemple, ou les *Scholies* de Nonnos de Panopolis [23].

Cette liste, peut-être un peu ennuyeuse, permet d'illustrer la diversité des sources disponibles en traduction arménienne. Encore ne fait-elle pas mention des livres proprement théologiques, des commentaires, ni des œuvres hagiographiques dont les Arméniens disposaient en abondance. Pour ce qui est de l'historiographie, il faut souligner que l'œuvre de Moïse fit autorité pour tous les auteurs suivants à partir du moment où ils commencèrent à en faire mention.

Son *Histoire* est un travail savant caractéristique de la situation du VIII^e siècle, quand les traditions arméniennes se normalisaient. On peut voir ce processus à l'œuvre aussi dans la codification du droit ecclésiastique, la lutte contre la dissidence interne, l'ascendant du patriarche dans les affaires séculières autant qu'ecclésiastiques et la régularisation des rites liturgiques [24]. Le moment était mûr pour un récit plus complet des origines des Arméniens et la formation d'une idéologie qui dépassait les intérêts d'une seule famille (quoique Moïse se concentrât sur les Bagratunis, ses patrons).

L'historiographie postérieure

Nous ne pourrons présenter les historiens plus tardifs de manière aussi détaillée, mais les Histoires dont il vient d'être question ont servi de modèle pour l'historiographie arménienne jusqu'au Moyen-âge tardif. On peut cependant rappeler quelques traits généraux qui sont caractéristiques de cette tradition.

D'abord, les intérêts ecclésiastiques ont dominé l'érudition arménienne. Les écoles et les *scriptoria* se trouvaient dans les monastères. Il n'existait pas de tradition de science séculière, bien que l'on trouvât de temps en temps un érudit laïc. Naturellement, cet arrière-plan religieux a influencé la manière de penser des historiens. Moïse de Khorène déclare ainsi que le but de l'historiographie est de donner des modèles édifiants de bonne conduite, de présenter des exemples de prouesses militaires, mais aussi de bon gouvernement et de moralité. Cette idée est répétée par les autres historiens qui, pour la plupart, s'expriment en termes moins séculiers que lui. Ils utilisaient les événements qui sont le sujet de leurs compositions –

23. Les sources de Moïse sont décrites en détail dans les introductions de Movsēs Xorenac'i 1993 et 2006. La date de son *Histoire* est sujette à controverse : voir la bibliographie dans Movsēs Xorenac'i, *Histoire des Arméniens*, p. 357-386 et GARSOÏAN 2003-2004.

24. MAHÉ 1997.

surtout les événements récents – comme des indices de la providence divine.

L'influence de l'Ancien Testament se ressent fortement et les textes arméniens se font l'écho du langage biblique. Une autre conséquence de l'influence de la Bible se manifeste dans la conception de la prophétie comme explication. Les catastrophes – les conquêtes islamiques, par exemple – devenaient plus compréhensibles si elles étaient l'accomplissement des visions du prophète Daniel, comme le pensait l'historien Sebeos. Ce dernier écrivait après 661 et a décrit la situation en Arménie pendant le conflit entre les empires iranien et byzantin [25].

Les déclarations prophétiques de l'Ancien Testament fournissaient l'espoir de la délivrance. Il y eut d'ailleurs de nombreux exemples proprement arméniens de ce genre, car l'apocalyptique se trouvait chez soi en Arménie, comme on peut le voir chez Matthieu d'Édesse au XII[e] siècle. Ce dernier explique en effet les assauts turcs et byzantins après l'an mille comme la conséquence de la libération de Satan après les mille ans d'enfermement décrits dans l'*Apocalypse* de Jean. Plus tard, l'arrivée des Croisades s'explique comme l'accomplissement à la fois de la prophétie du patriarche Nerses, qui se trouve dans l'*Histoire* de Łazar, et de la vision de Daniel (chapitre 7). Au XIII[e] siècle la même prophétie est appliquée au Mongols par Kirakos de Gandzak [26].

D'ailleurs, les Arméniens reliaient l'idée d'un sauveur, telle qu'elle apparaît dans l'*Apocalypse* du Pseudo-Méthode [27], à leur propre tradition d'une alliance entre l'empereur Constantin et le roi Trdat. Au XIII[e] siècle, on pensait même que ces deux souverains avaient divisé le pouvoir séculier entre eux et le pouvoir ecclésiastique entre le pape Silvestre et le patriarche Grégoire et l'on espérait que le salut des Mongols viendrait de Rome. L'*Apocalypse* du Pseudo-Méthode ne paraît pas avoir été traduite en arménien en entier, mais l'historien Step'anos Orbelean, qui composa son *Histoire* en 1299, en cite un extrait assez étendu.

Il est difficile de conclure ces remarques d'une façon nette, car il y avait trop d'historiens en Arménie pour les catégoriser de façon identique. L'historiographie arménienne s'étend sur plus d'un millier d'années : elle commence au V[e] siècle, mais quand faut-il en marquer la fin ? En tout cas, les Arméniens commencèrent à écrire dans leur propre langue dans la zone orientale de l'Arménie qui se trouvait sous suzeraineté iranienne. Ils écrivirent sous l'influence des christianismes syrien et grec ainsi que des traditions séculières de l'Antiquité tardive. En apparence, les auteurs

25. GREENWOOD 2002.

26. THOMSON 2001 ; MACEVITT 2007.

27. Texte composé en syriaque vers 690, en réaction aux conquêtes arabo-musulmanes.

chrétiens arméniens rejetaient leur passé iranien, mais cet héritage se trouvait trop enraciné pour être mis de coté. D'ailleurs, les rapports avec l'Iran sassanide fournissaient une matrice dans laquelle les Arméniens pouvaient développer une philosophie politique, comme on le voit chez Łazar et Ełišē. Plus tard, avec le monde islamique, il n'exista pas de tels rapports de véritable parenté – littéralement pour la période sassanide autant que métaphoriquement. L'érudition islamique n'eut pas d'impact, sauf dans le domaine scientifique comme avec l'astronomie ou la médecine, par exemple.

Après le V[e] siècle, les rapports avec Byzance devinrent ambigus, quoique les Arméniens partageassent beaucoup du même héritage. Ces derniers restèrent en effet soupçonneux des intentions impériales des Byzantins et le schisme des Églises après les querelles christologiques des V[e] et VI[e] siècles ne fut jamais guéri. Toutefois, comme nous l'avons déjà noté, beaucoup de textes grecs, surtout des historiens et des Pères de l'Église, furent traduits et constituèrent un modèle pour les auteurs arméniens.

Quant à l'influence du syriaque, elle s'est manifestée surtout dans les domaines de l'hagiographie, des commentaires bibliques, surtout ceux attribués à Éphrem, et de la littérature homilétique, notamment les œuvres d'Aphraate et de Jacques de Saroug. Les histoires et chroniques syriaques ne furent pas traduites, sauf le grand travail du patriarche Michel le Grand. Sa Chronique fut adaptée et abrégée par Vardan Arewelc'i deux fois au XIII[e] siècle [28], à peu près à la même époque où l'on traduisit et abrégea les *Chroniques géorgiennes* [29].

En guise de conclusion, deux observations peuvent être faites. La première est qu'en raison de la richesse des informations qu'elle renferme sur les peuples du Caucase et du Moyen-Orient, et pas seulement sur les Arméniens eux-mêmes, l'historiographie arménienne garde encore aujourd'hui un grand intérêt. La deuxième est que les Arméniens eux-mêmes ne peuvent pas échapper à l'influence de leurs historiens médiévaux sur la formation de leur identité nationale. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, l'historiographie reste pour les Arméniens, comme pour beaucoup d'autres peuples, un sujet de trouble et de dispute [30].

28. SCHMIDT 1996.

29. THOMSON 1996b. Pour les traductions, voir sommairement HANNICK 1998, TER-PETROSYAN 1992 et ZUCKERMANN 1995.

30. GARSOÏAN 2001.

Bibliographie

Agathange, *Histoire des Arméniens* : Robert W. THOMSON (éd.), *Agathangelos : History of the Armenians*, Albany, NY, 1976.

Buzandaran : Nina G. GARSOÏAN (éd.), *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand*, Cambridge MA (*Harvard Armenian Texts and Studies* 8), 1989.

Ełišē, *Histoire de Vardan* : Robert W. THOMSON (éd.), *Elishē. History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge MA (Harvard Armenian Texts and Studies 5), 1982.

Eznik, *De Deo* : Louis MARIES & Charles MERCIER (éds), *Eznik, De Deo. Édition critique du texte arménien. Traduction française, notes et tables*, Paris (PO XXVIII 3, 4), 1959.

Écrits apocryphes sur les apôtres : L. LELOIR (trad.), *Écrits apocryphes sur les apôtres. Traduction de l'édition arménienne de Venise* II, Turnhout, Brepols, 1992, p. 479-530 Barthélémy ; p. 631-705 Thaddée.

Koriwn, *Vie de Mashtots* : P. ANANEAN (éd.), *Koriwn. Vita di Mashtots*, traduction italienne par Y. ASHRAFIAN, Venezia, 1998.

Łazar, *Histoire* : Robert W. THOMSON (éd.), *The History of Łazar P'arpec'i* (Columbia University Program in Armenian Studies 4), Atlanta GA, 1991.

Movsēs Xorenac'i, *Histoire de l'Arménie* : Annie et Jean-Pierre MAHÉ, *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène*, Paris, 1993.

Movsēs Xorenac'i, *Histoire des Arméniens* : Robert W. THOMSON (éd.), *Moses Khorenatsi. History of the Armenians* (édition révisée), Ann Arbor (MI), 2006.

Socrate, *Histoire Ecclésiastique* : Robert W. THOMSON, *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus* (Hebrew University Armenian Studies 3), Leuven, 2001.

CALZOLARI 2005 : Valentina CALZOLARI, « La transmission et la réception des apocryphes syriaques dans la tradition arménienne », *Les Apocryphes syriaques*, dans M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien et F. Jullien (éds), Paris, Geuthner, p. 169-195 (Études syriaques 2).

GARITTE 1946 : Gérard GARITTE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Città del Vaticano (Studi e Testi 127).

GARSOÏAN 1996 : Nina G. GARSOÏAN, « The Two Voices of Armenian Medieval Historiography : The Iranian Index », *Studia Iranica* 25, p. 7-43.

GARSOÏAN 1999 : Nina G. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Leuven (CSCO 574/Subsidia 100).

GARSOÏAN 2001 : Nina G. GARSOÏAN, « Évolution et crise dans l'historiographie récente de l'Arménie médiévale, » *Revue du monde arménien moderne et contemporain* 6, p. 7-27.

GARSOÏAN 2003-2004 : Nina G. GARSOÏAN, « L'Histoire attribuée à Movsēs Xorenac'i : que reste-t-il à en dire ? » *Revue des études arméniennes* 29, p. 29-48.

GREENWOOD 2002 : Tim GREENWOOD, « Sasanian Echoes and Apocalyptic Expectations : a Re-evaluation of the Armenian History attributed to Sebeos », *Le Muséon* 115, p. 323-397.

GREENWOOD 2008 : Tim GREENWOOD, « New Light from the East : Chronography and Ecclesiastical History through a late Seventh-Century Armenian source », *Journal of Early Christian Studies* 16, p. 197-254.

HANNICK 1998 : Christian HANNICK, « La chronographie grecque chrétienne de l'antiquité tardive et sa réception dans l'historiographie arménienne », dans Rosa Bianca Finazzi & Alfredo Valvo (éds), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica et medievale II. Il « Romanzo d'Alessandro » e altri scritti*, Alessandria, p. 143-155.

MACEVITT 2007 : Christopher MACEVITT, « The Chronicle of Matthew of Edessa : Apocalypse, the First Crusade, and the Armenian Diaspora », *Dumbarton Oaks Papers* 61, p. 157-181.

MAHÉ 1992 : Jean-Pierre MAHÉ, « Entre Moïse et Mahomet : réflexions sur l'historiographie arménienne », *Revue des études arméniennes* 23, p. 121-153.

MAHÉ 1997 : Jean-Pierre MAHE, « Confession religieuse et identité nationale dans l'Église arménienne du VII^e^ au XI^e^ siècle », dans Nina G. Garsoïan & Jean-Pierre Mahé (éds), *Des Parthes au Califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne* (Travaux et Mémoires. Monographies 10), Paris, p. 59-78.

SCHMIDT 1996 : Andrea B. SCHMIDT, « Die zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen », *Le Muséon* 109, p. 299-319.

TĒR-MKRTČ'EAN 1921 : Galust TĒR-MKRTČ'EAN, *Abraham Xostovanoli Vkayk' Arewelic'*, Ējmiacin.

TĒR-PETROSYAN 1976 : Levon H. TĒR-PETROSYAN, *Abraham Xostovanoli Vkayk' Arewelic'ě*, Erevan.

TER-PETROSYAN 1992 : Levon H. TER-PETROSYAN' *Ancient Armenian Translations*, New York [en arménien et en anglais].

THOMSON 1975 : Robert W. THOMSON, « The Maccabees in early Armenian Historiography » *Journal of Theological Studies* NS 26, p. 329-341.

THOMSON 1982 : Robert W. THOMSON, « The Formation of the Armenian Literary Tradition », dans Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews, Robert W. Thomson (éds), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington DC, p. 135-150 ; réimprimé dans THOMSON 1994.

THOMSON 1988-1989 : Robert W. THOMSON, « Mission, Conversion, and Christianization : the Armenian example », *Harvard Ukrainian Studies* 12/13, p. 28-45 ; réimprimé dans THOMSON 1994.

THOMSON 1994 : Robert W. THOMSON, *Studies in Armenian Literature and Christianity*, Aldershot (*Variorum Reprints* CS 451).

THOMSON 1995 : Robert W. THOMSON, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Turnhout.

THOMSON 1996a : Robert W. THOMSON, « The Writing of History : the Development of the Armenian and Georgian Traditions », *Il Caucaso : Cerniera fra culture del Mediterraneo alla Persia (Secoli IV-XI)*, Spoleto, vol. I, p. 493-520.

THOMSON 1996b : Robert W. THOMSON, *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles*, Oxford.

THOMSON 2001 : Robert W. THOMSON, « The Crusaders through Armenian Eyes », dans Angeliki E. Laiou & Roy Parviz Mottahedeh (éds), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington DC, p. 71-82.

THOMSON 2007 : Robert W. THOMSON, « Supplement to a *Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*: *Publications 1993-2005* », *Le Muséon* 120, p. 163-223.

VAN ESBROECK 1983 : Michel van ESBROECK, « La naissance du culte de saint Barthélemy en Arménie, » *Revue des études arméniennes* (*REA*) 17, p. 171-199.

WINKLER 1980 : Gabriele WINKLER, « Our Present Knowledge of the History of Agat'angełos and its Oriental Versions », *REA* 14, p. 125-141.

WINKLER 1994 : Gabriele WINKLER, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc'. Übersetzung und Kommentar*, Roma (*Orientalia Christiana Analecta* 245).

WINKLER 2004 : Gabriele WINKLER, « A Decade of Research on the Armenian Rite: 1993-2003 », dans Robert F. Taft (éd.), *The Formation of a Millenial Tradition. 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001)*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 271), p. 183-210.

ZUCKERMANN 1995 : Constantin ZUCKERMANN, *A Repertory of Published Armenian Translations of Classical Texts*, Jerusalem.

BIBLIOGRAPHIE DES SOURCES HISTORIQUES SYRIAQUES

La majorité des chroniques ont été éditées dans la collection du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), dans des volumes qui ont souvent fait l'objet de réimpressions. Les introductions et les traductions les plus anciennes sont en latin.

Les chroniques anonymes y sont conventionnellement désignées d'après la dernière date citée – que l'on suppose de peu antérieure à la fin de la rédaction – et parfois par le lieu de rédaction – que l'on tire du nombre de références qui y sont faites et de l'intérêt manifesté par le texte. Les intitulés des chroniques sont donc du type : *Chronicon Edessenum, Chronicon anonymum ad Annum Domini 813* [819, 846 ou 1234] *pertinens, Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens.*

Lorsqu'elles sont attribuées par leur éditeur à un auteur et que cette attribution a été par la suite contestée, le nom de l'auteur apparaît comme un pseudonyme : ainsi *Chronicon Pseudo-Dionysianum, Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta.* La combinaison des deux éléments de lieu et de date est aujourd'hui privilégiée pour identifier avec plus de précision ces textes : Chronique d'Édesse de 540, Chronique de Zuqnin de 775, Chronique de Qartmin de 819 ou Chronique d'Édesse de 1234.

TEXTES SYRO-OCCIDENTAUX

L'HISTOIRE D'ÉDESSE DE 506 DU PSEUDO-JOSUÉ

- *Chronique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515 : texte et traduction*, J.-P. MARTIN, Leipzig, 1876 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VI.1).
- *The Chronicle of Joshua the Stylite Composed in Syriac A.D. 507, with a Translation into English and Notes*, W. WRIGHT, Cambridge, 1882 ; réimpr. Piscataway, Gorgias Press (Gorgias Historical Texts 8).
- *Incerti auctoris chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, J.-B. CHABOT I, CSCO III, t. 1 T, Paris, 1927 (réimpr. CSCO 91/Syr. 43 T(extus), Louvain, L. durbecq, 1949), p. 235-317 ; J.-B. CHABOT († 1948), CSCO 121/*Syr. 66 V(ersio)*, Louvain, L. Durbecq, 1949, p. 174-233 [éd. et trad. lat.].

- *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, A. LUTHER, Berlin-New-York, De Gruyter, 1997 (Untersuchungen zur antiken Literatur u. Geschichte 49) [Introd., p. 1-31 ; trad. all. faite sur l'édition de W. Wright, contrôlée sur celle de J.–B. Chabot, p. 32-95 ; commentaire historique, p. 96-220].
- *The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite*, F.R. TROMBLEY & J.W. WATT, Liverpool, Liverpool University Press, 2000 (Translated Texts for Historians 32) [trad. angl.].

HISTOIRES ECCLÉSIASTIQUES

Jean d'Éphèse

- *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, W. CURETON, Oxford, 1853 [éd.].
- *The Third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus now first translated*, R. PAYNE SMITH, Oxford, 1860 [trad. angl.].
- *Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae pars Tertia*, E.W. BROOKS, CSCO ser. III, t. 3 T, Paris, 1935 (réimpr. CSCO 105/Syr. 54 T, Louvain, 1952) ; CSCO ser. III, t. 3 V, Paris, 1936 (réimpr. CSCO 106/*Syr. 55 V*, Louvain, 1952) [éd. et trad. lat.].

Pseudo-Zacharie le Scholastique

- *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, t. IX, A. MAI, Roma, 1838, p. 332-360 [texte du Vat. syr. 145 avec trad. lat., reproduite dans la PL LXXXV, col. 1146-1177].
- *Anecdota Syriaca* III, J.P.N. LAND, 1870 [édition complète du BL Add. 17 202].
- *The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, F.J. HAMILTON & E.W. BROOKS, London, Methuen & Co., 1899 [trad. angl. ; livres I, 2-8, II, 1 et XII, 7 manquent].
- *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*
- I, E.W. BROOKS, CSCO ser. III, t. 5 T et V, Paris, 1919 (réimpr. CSCO 83/ Syr. 38 T ; CSCO 87/*Syr. 41 V*, Louvain, 1924) [éd. et trad. lat.].
- II, *Accedit fragmentum Historiae ecclesiasticae Dionysii Telmahrensis*, E.W. BROOKS, CSCO 84/Syr. 39 T, CSCO 88/*Syr. 42 V*, ouvain, 1924 [éd. et trad. lat.].
- *The Miscellaneous History of Pseudo-Zachariah of Mytilene*, R. PHENIX, C. HORN & G. GREATREX, 2 vols, Liverpool, Liverpool U.P. [2010] (Translated texts for historians) [trad. angl. et comm.].

CHRONIQUES BRÈVES

Chronique d'Édesse de 540

- « Chronicon Edessenum », J.S. ASSEMANUS *Bibliotheca Orientalis* 1, Roma, 1719, p. 387-429
- « Selections from the Syriac : the Chronicle of Edessa », B.H. COWPER, *Journal of Sacred Literature* 5 (N.S.) (1864), p. 28-45 [trad. angl. de l'éd. d'Assemanus] [http://www.tertullian.org /fathers/chronicle_of_edessa.htm].
- *Untersuchungen über die Edessenische Chronik*, L. HALLIER, Leipzig, 1892 (Texte und Untersuchungen 9, 1) [éd., trad. all. et commentaire].

- *Chronicon edessenum*, I. GUIDI, p. 1-13 T ; p. 1-11 V dans *Chronica minora*, CSCO III, t. 4(1), I, T et t. 4(2) V, Paris, C. Poussièlgue, 1903 (réimpr. CSCO 1/Syr. 1 T ; CSCO 2/*Syr. 2 V*, Louvain, Secrétariat du corpusSCO, 1960) [éd. et trad. lat.].
- « E`desskaya khronika », N.V. PIGULEVSKAJA, *Palestinskij Sbornik* 4.67 (1959), p. 79-96 [trad. russe].

Chronique de la conquête de la Syrie par les Arabes

- *Historia subjectionis Syriae ab Arabibus*, E.W. BROOKS [éd.], p. 75 ; J.–B. CHABOT, [trad. lat.], p. 59-60 dans *Chronica minora*, CSCO III, t. 4(2), II, Paris, C. Poussièlgue 1904 (réimpr. CSCO 3/Syr. 3 T et 4/*Syr. 4 V*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1955).
- S. P. Brock dans A. PALMER, *Chronicles*, p. 45-48 [trad. angl.].

Chronique composite

- *Anecdota syriaca*, J.P.N. LAND, t. 1, Leiden, 1862, p. 2-24 T ; p. 39-43 introd. ; p. 103-122 V et p. 165-179 scholies ; t. 2, *emendanda* [éd. et trad. lat.].
- *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens*, E.W. BROOKS, p. 77-155 T ; J.–B. CHABOT, p. 61-119 V dans *Chronica minora*, CSCO III, t. 4(2), III, Paris, 1904 (réimpr. CSCO 3/Syr. 3 T ; CSCO 4/*Syr. 4 V*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1955) [éd. et trad. lat.].

Chronique melkite : « La chronique melkite abrégée du ms. Sinaï 10 », A. DE HALLEUX, *Le Muséon* 91 (1978), p. 5-44 [éd. et trad. fr.]

Chronique maronite : *Chronicon maroniticum*, E.W. BROOKS, p. 43-74 T ; J.–B. CHABOT, p. 35-57 V dans *Chronica minora*, CSCO III, t. 4(2), I, Paris, 1904 (réimpr. CSCO 3/ Syr. 3 T ; CSCO 4/*Syr. 4 V* : Secrétariat du CorpusSCO, 1955) [éd. et trad. lat.].

Jacques d'Édesse, Chronique :

- « The Chronological Canon of James of Edessa », E.W. BROOKS, ZDMG 53 (1899), p. 261-327 [éd. et trad. angl. sans la préface]. Additions et corrections : S. FRAENKEL, « Zur Chronik des Jacob von Edessa", *ZDMG* 53 (1899), p. 534-537 ; E.W. BROOKS, « Errata in 'The Chronological Canon of James of Edessa », *ZDMG* 53, p. 261ff., *ZDMG* 53 (1899), p. 550 ; « The Chronological Canon of James of Edessa », *ZDMG* 54 (1900), p. 100-102.
- *Chronicon Jacobi Edesseni*, E.W. BROOKS, *Chronica minora*, CSCO III, t. 4(3), II, p. 231-330 T ; p. 197-258 V, Paris, 1905 T/1907 V (réimpr. CSCO 5/ Syr. 5 T et 6/*Syr. 6 V*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1960) [éd. et trad. lat.].

Chroniques des années 712-716 : « Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », F. NAU, *JA* 5, 11e série 5 (1915), p. 253-255 [éd. et trad. fr.].

Chronique des générations, des familles et des années : *Expositio generationum, familiarum et annorum*, J.–B. CHABOT, *Chronica minora*, CSCO III, t. 4(3), p. 337-349 T, p. 265-275 V, Paris, 1905 (réimpr. CSCO 5/ Syr. 5 T et 6/*Syr. 6 V*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1960) [éd. et trad. lat.].

Chronique jusqu'à l'année 813 : *Chronicon anonymum ad annum Domini 813 pertinens*, E.W. BROOKS, p. 243-260 T ; J.–B. CHABOT, p. 183-196 V, *Chronica minora,* CSCO III, t. 4(3), I, Paris, 1905 T/1907 V (réimpr. CSCO 5/ Syr. 5 T et 6/*Syr. 6 V*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1960) [éd. et trad. lat.].

Chronique jusqu'à l'année 819 : *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens* I, *Praemissum est Chronicon anonymum ad A.D. 819 pertinens curante Aphrem Barsaum*, J.–B. CHABOT, CSCO ser. III, t. 14 T, Louvain, 1920, p. 1-16 (réimpr. CSCO 81/Syr. 36 T, Louvain, 1952) ; CSCO ser. III, t. 14 V, Louvain, 1937, p. 3-22, (réimpr. CSCO 109/*Syr. 56 V*, Louvain, 1953) [éd. et trad. lat.].

Chronique jusqu'à l'année 846 : *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens*, E.W. BROOKS, p. 157-238 T ; J.–B. CHABOT, p. 123-180 V, *Chronica minora,* CSCO III, t. 4(2), IV, Paris, C. Poussièlgue, 1905 (réimpr. CSCO 3/Syr. 3 T et 4/*Syr. 4 V* Secrétariat du CorpusSCO, 1955) [éd. et trad. lat.].

CHRONIQUES LONGUES

Chronique de Zuqnin (« Pseudo-Denys de Tellmahré »)

- *Chronique de Denys de Tell-Mahré : quatrième partie, publiée et traduite,* J.–B. CHABOT, Paris, 1895 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences philologiques et historiques 112).
- *Incerti auctoris chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*

  I, J.–B. CHABOT, CSCO III, t. 1 T, Paris, 1927 (réimpr. CSCO 91/Syr. 43 T(extus), Louvain, L. Durbecq 1949) ; J.–B. CHABOT († 1948), CSCO 121/*Syr. 66 V*, Louvain, L. Durbecq, 1949 [éd. et trad. lat.].

  II, J.–B. CHABOT, CSCO ser. III, t. 2 T, Paris, 1933 (réimpr. CSCO 104/Syr. 53 T) [éd.] ; R. HESPEL, CSCO 507/*Syr. 213 V*, Louvain, Peeters, 1989 [trad. fr.].
- *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre Chronicle (also known as the chronicle of Zuqnin) translated with notes and introduction*, W. WITAKOWSKI, Liverpool, Liverpool U.P., 1996 (Translated Texts for Historians 22) [trad. angl.].
- *The Chronicle of Zuqnin, Parts III and IV, A.D. 488-775*, A. HARRAK, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999 (Mediaeval Sources in Translation 36) ; diffusion Piscataway, Gorgias Press [trad. angl.]

Chronique de 1234

- *Chronicon anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*,

  I, J.–B. CHABOT, CSCO ser. III, 14 T, Louvain, 1920 (réimpr. CSCO 81/Syr. 36 T, Louvain, 1952), CSCO ser. III, 14 V, Louvain, 1937 (réimpr. CSCO 109/Syr. 56 V, Louvain, 1953) [éd. et trad. lat.]

  II, J.–B. CHABOT, CSCO ser. III, 15 T, Paris, 1920 (réimpr. CSCO 82/Syr. 37 T) ; A. ABOUNA, CSCO 354/ Syr. 154 V, Louvain, 1974 [trad. fr. ; intr., notes et index par J. M. FIEY].
- *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris, quod ex unico codice edesseno primo edidit Ignatius Ephrem II Rahmani*, E.I. RAHMANI, Charfet-Beyrouth, 1904 [éd. et trad. lat.].

Chronographie de Michel le Grand / le Syrien : *Chronique de Michel le Syrien patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), éditée pour la première fois et traduite en français*, 3 vols. J.–B. CHABOT, Paris, 1899-1924. (réimpr. en 4 vols, Bruxelles, 1963 ; vol. 1: The Edessa-Aleppo Codex (from digital images by HMML) ; rééd. en 10 vols : syriaque (ms. d'Alep), éd. Gregorios IBRAHIM ; résumé du texte Sebastian BROCK ; extraits préservés dans des mss de Berlin et Yale, éd. Hidemi TAKAHASHI ; vol. 10 : réimpr. éd. J. –B. CHABOT ; vols 2-4 : réimpr. trad. J. –B. CHABOT ; vol. 5 : garsh. (ms. Sadad), éd. Silwanos AL-NEMEH ; vol. 6 : garsh. (ms. Jerusalem), éd. George KIRAZ ; vol. 7 : garsh. (ms. Mardin), éd. Philoxenos ÖZMEN ; vol. 8 : arménien, éd. VARTAN ; introd. Andrea Schmidt ; vol. 9 : épitomé arménien, trad. fr. Victor LANGLOIS ; introd. A. Schmidt, Georges Kiraz, Gorgias Press, 2010 [éd. et trad. fr.].

Chronographie de Barhebraeus / Bar 'Ebrōyō / Grigoriyos Abu'l Faraj

Histoire profane

- *Bar Hebraei Chronicon syriacum...*, P.J. BRUNS, G.–G. KIRSCH, Leipzig, 1789 [1e éd. et trad. lat. de l'histoire profane].
- *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus. Being the First Part of his Political History of the World. Translated from the Syriac*, 2 vols, E.A.W. BUDGE, London, 1932 ; réimpr. Piscataway, Gorgias Press (Gorgias Historical Texts 6-7) [éd. photogr. du ms. Hunt 52 et trad. angl.].

Histoire ecclésiastique

- *Gregorii Barhebræi Chronicon ecclesiasticum,* 3 vols, J.B. ABBELOOS & T.J. LAMY, Paris, Maisonneuve-Louvain, Peeters, 1872-1877 [éd. et trad. lat.].
- *Gregorii Barhebraei Chronicon Syriacum, e codd. mss emendatum ac punctis vocalibus adnotationibusque locupletatum,* P. BEDJAN, Paris, impr. or. W. Drugulin, 1890 [éd.].

TEXTES SYRO-ORIENTAUX

Histoire de l'Église de Barḥadbešabba 'Arbaya

« La Première partie de l'Histoire de Barḥadbešabba 'Arbaïa », F. NAU, PO 23(2), Paris, 1932, p. 177-343 ;

« La seconde partie de l'Histoire de Barhadbesabba' Arbaïa », F. NAU (†), M. BRIÈRE, PO 9(5), Paris, 1913 (réimpr. Turnhout, Brepols, 1983), p. 489-632 [introd., éd. et trad. fr. des titres des chapitres et de la deuxième partie].

HISTOIRES DE VILLES

Histoire de Karka d-Bēt Slokh (BHO 705)

- *Acta martyrum sanctorum*, t. 2, P. BEDJAN, Leipzig, 1891, p. 507-535 [éd.].
- « Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer », G. HOFFMANN, *Abh KM 8(III),* Leipzig, 1880, p. 43-60 [trad. all.].
- *Monumenta syriaca ex Romanis codicibus collecta,* t. 2, G. MOESINGER, Innsbruck, 1878, p. 63-7 [éd. et trad. all. du ms. Borgia syr. 91].

Histoire d'Arbèles

- « Histoire de l'Église d'Adiabène sous les Parthes et les Sassanides par Mšiḥa Zkha (VI^e siècle) », A. MINGANA, dans *Sources Syriaques* I, Mosul-Leipzig, 1908, p. 1-75 T ; p. 76-156 V [éd. et trad. fr.].
- *Die Chronik von Arbela*, P. KAWERAU, CSCO 467/Syr.199 T and 468/*Syr. 200 V*, Louvain, 1985 [éd. photographique et trad. all.].

HISTOIRES MONASTIQUES

Histoire du monastère de Mar Sabrišo / Bēt Qoqa : « Histoire du monastère de Beth Qoqa », A. MINGANA, dans *Sources syriaques* I, Leipzig, 1907, p. 171-220 T ; p. 221-27 V [éd. et trad. fr.].

Le Livre des Fondateurs / de la chasteté : *Le Livre de la Chasteté composé par Jésudenah évêque de Baçrah*, J. B. CHABOT, Roma, 1896 (Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome XVI) [éd. et trad. fr.].

Le Livre des Supérieurs/Gouverneurs

- *The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Marga A.D. 840, ed. from Syriac mss in the British Museum and other Libraries*, E.A.W. BUDGE, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1893 ; réimpr. Piscataway, Gorgias Press (Gorgias Historical Texts 1-2) [éd. et trad. angl.].
- *Liber Superiorum seu Historia monasteriorum auctore Thoma, episcopo Margensi, Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, P. BEDJAN, Paris, Harrassowitz, 1901, p. 437–517.

***Les premiers principes de l'histoire du monde temporel* de Jean Bar Penkaye**

- « Bar Penkaye », A. MINGANA, dans *Sources syriaques* I, Mosul-Leipzig, 1908, p. 1-171 T ; p. 172-203 V [éd. de la 2^e partie et trad. fr. du l. XV].
- « North Mesopotamia in the late Seventh Century : book XV of John Bar Penkaye's Riš Melle », S.P. BROCK, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* IX (1987), p. 51-75 ; réimpr. dans *Studies in Syriac Christianity*, Aldershot, Ashgate [CS357], 1992, n° II [Intr. et trad. angl. de la fin du l. XIV et du l. XV).

CHRONIQUES

Chronique du Khuzistan (« anonyme de Guidi »)

- « Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi Sassanidi », Ignazio GUIDI, p. 3-36 dans *Actes du VIII^e Congrès international des Orientalistes* fasc. 2, 2^e partie, section I, Stockolm-Christiana, 1889 ; réédition à part, Leiden, J. Brill, 1891.
- *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik*, Theodor NÖLDEKE, Vienna, 1893 (Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 128.9), [éd. et trad. all.]
- *Chronicon Anonymum*, Ignazio GUIDI, CSCO ser. III, t. 4(1), II, p. 15-39 T ; p. 13-32 V, Paris, C. Poussièlgue, 1903 [éd. et trad. lat.].

- « Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов = Anonimnaya siriyskaya khronika vremeni Sasanidov », Nina Viktorina PIGULEVSKAYA, *Zapiski Instituta Vostokovedeniya Akad. Nauk.* 7 (1939), p. 55-78 [trad. russe].
- *Sharbe medem men 'qlisiastiqe wad-qosmostiqe*, P. HADDAD, Baghdad, Syriac Academy Publications, 1976 [éd. du ms. Alqosh 169 (C.14) et trad. ar.].
- Sebastian P. BROCK, « The Khuzistan Chronicle », *Encyclopedia of Syriac Literature*, publication en ligne http://roger-pearse.com/wiki/index.php?title=The_Khuzistan Chronicle.
- G. BOHAS & *alii* [trad. fr. inédite].

Chronographie d'Élie de Nisibe

- *Eliae Metropolitae Nisibeni opus chronologicum*, I, E.W. BROOKS, CSCO ser. III, t. 7 et 8, Roma, 1910 (réimpr. CSCO 62*/Syr. 21 T et 62**/*Syr. 22 V*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1954-62) ; II, J.–B. CHABOT, ser. III, t. 9 et 10, Roma, 1910 (réimpr. CSCO 63*/Syr. 23 T et 63**/*Syr. 24 V*, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1954-62) [éd. et trad. lat.].
- *La Chronographie de Mar Élie bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe*, L.J. DELAPORTE, Paris, Champion, 1910 (Bibl. de l'École des Hautes Études, Sciences hist. et philol. 181) [trad. fr.].

TEXTES EN ARABE

Chronique de Barhebraeus / Bar 'Ebrōyō / Griguriyos Abu'l Farağ

- Barhebraeus, *Ta'riḫ muḫtaṣar al-duwal*, A. SAHLANI, Beyrouth, 1890 [éd.].
- *Historiam compendiosam dynastiarum, authore Gregorio Abul-Pharagio*, E. POCOCK, Oxford, 1663 [éd. et trad. lat.].

Histoire nestorienne (Chronique de Séert = CS).

Première partie. (I), A. SCHER & J. PERIER, PO 4.III, p. 215-312, Paris, 1908 ; Première partie. (II). A. SCHER & P. DIB, PO 5.II p. 221-234, Paris, 1910 [éd. et trad. fr. avec index de la 1^e partie]

Seconde partie. (I), A. SCHER & R. GRIVEAU, PO 7, p. 99-201, Paris, 1911, Seconde partie. (II), PO 13.IV, p. 437-636, Paris, 1919.

[Index : J.-M. FIEY, « Table des noms propres de la seconde partie de la Chronique de Séert », *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 42 (1966), p. 201-18].

Abrégé de l'histoire de l'Église : *Muḫtaṣār al-Aḫbār al-bi'iyya* (= MAB), éd. P. HADDAD, Bagdad, 2000 [éd.].

Histoire d'Agapius

- *Kitab al-'Unwán, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Membidj*, A. A. VASILIEV, PO 5, 7, 8, Paris-Freiburg, 1910-1912 [éd. et trad. fr.].
- *Agapius episcopus Mabbugensis. historia universalis/Kitab al-'unwán*, L. CHEIKHO, CSCO 65/Ar. 10, Paris, 1912 [éd.].

***Commentaire sur le Livre de la Tour* de Mari, Amr ibn Matta et Sliba ibn Yuhanna**

Asfār al-Asrār, chronique patriarcale : Enrico GISMONDI, *Maris Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum Commentaria. Pars altera. Amri et Slibae textus* ex *codicibus vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi, pars prior, Maris, textus arabicus*, Romae, C. De Luigi, 1899 ; *pars prior Maris versio latina*, Romae, C. De Luigi, 1899 [éd. et trad. lat.].

TABLE DES MATIÈRES

Introduction..... 7

Muriel DEBIE – *L'héritage de l'historiographie grecque*..... 11

Geoffrey GREATREX – *Le pseudo-Zacharie de Mytilène et l'historiographie syriaque au VI^e s.*..... 33

Andrew PALMER – *Les chroniques brèves syriaques*..... 57

Amir HARRAK – *La victoire arabo-musulmane selon le chroniqueur de Zuqnin (VIII^e siècle)*..... 89

Dorothea WELTECKE – *Les trois grandes chroniques syro-orthodoxes des XII^e et XIII^e siècles*..... 107

Antoine BORRUT – *La circulation de l'information historique entre les sources arabo-musulmanes et syriaques : Élie de Nisibe et ses sources*..... 137

Herman TEULE – *L'abrégé de la chronique ecclésiastique* Muḫtaṣar al-aḫbār al-bī'iyya *et la chronique de Séert. Quelques sondages*..... 161

Karam RIZK – *Pour une édition des* Annales *de Douaihi*..... 179

Robert THOMSON – *L'historiographie arménienne*..... 197

Bibliographie générale des sources..... 211

Table des matières..... 219